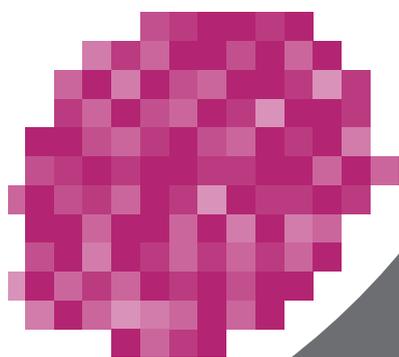


*Humanidades
digitales
y abiertas*



VII de Investigación y VI de Extensión

Jornadas 2017

Profesor Washington Benavidez

V Encuentro de Egresados y Estudiantes de Posgrado

Grupo de Trabajo 20

Filosofía política:

cuestiones y desafíos contemporáneos

EL CONCEPTO DE IGUALDAD EN RANCIÈRE Y SU RELACIÓN CON EL REPUBLICANISMO

MARCELO FERNÁNDEZ PAVLOVICH¹

INTRODUCCIÓN

La tradición republicana realiza un aporte fundamental al problema de la legitimación democrática. Frente a la pregunta: ¿cómo obtienen legitimación los gobiernos democráticos sin una participación activa de sus ciudadanos?, comienza a tomar relevancia la noción de «virtud cívica», ya que para los autores que comulgan con esta corriente la relación entre el estado y los ciudadanos, y también la de estos entre sí, reviste mayor complejidad que lo sostenido por autores liberales, a quienes les parece condenable que se obligue o aun se aliente la participación ciudadana en la vida política, en tanto esa forma la democracia derivaría en intromisiones e imposiciones a la vida privada de los integrantes de esa sociedad .

En el marco de una investigación que se está llevando adelante, sostenemos la hipótesis republicana respecto a que, si se desea una sociedad democrática basada en la libertad —en el sentido de libertad como no dominación— y la igualdad, el estado no puede permanecer neutral, sino que debe alentar determinados fines que concuerden con una democracia de ese tipo. A su vez, surge la pregunta respecto a qué tipo de igualdad nos estamos refiriendo. Para algunos autores, el concepto de igualdad no puede dejar fuera al concepto de emancipación. De ese modo, nos topamos con el trabajo de Jacques Rancière a partir de su obra «El maestro Ignorante», que pone sobre la mesa un polémico concepto de igualdad que funciona como un axioma, algo que no es necesario demostrar: la igualdad de las inteligencias. Su planteo, asociado muchas veces a lo pedagógico, tiene un trasfondo eminentemente político. ¿Es compatible este concepto con cierto tipo de republicanismo? Más allá de la posible respuesta afirmativa o negativa, un trabajo que intente relacionar estas concepciones será de provecho para analizar las implicaciones del concepto de igualdad.

Es posible que esta no sea la mejor forma de comenzar un artículo que tiene pretensiones de academicidad, pero tiene que ver con el esfuerzo de transferencia y contratransferencia (en términos de *RANCIÈRE*-Jacotot) que viví un tiempo atrás al presenciar, vivir y prestar atención a la obra teatral «Galileo Galilei», a partir del maravilloso texto de Bertolt Brecht. No era solo un texto en este caso —ya que en el

¹ Magister en Ciencias Humanas (FHUCE/Udelar). Docente a cargo de las asignaturas *Filosofía de la Educación y Teoría de Conocimiento y Epistemología* (IFD Comenio/CFE)

texto está todo, pues «todo está en todo» (*RANCIÈRE*, 2003a: 15)—, era una puesta en escena monumental que me obligaba también a la pregunta por lo que veo y por lo que pienso a partir de lo que veo; y también en relación a todas mis inquietudes epistemológicas y lo que muchos sabios han dicho sobre cómo funciona o debe funcionar la ciencia. Preguntarme por lo que digo y atender a lo que me dicen. Allí no había maestros que explicaran, no había quien corrigiese mis pensamientos y, por tanto, me indicasen si estaba en lo correcto o no. A partir de esa obra sobre lo que se sabe y lo que se ignora, sobre la igualdad y la desigualdad de las inteligencias, planteadas entre Galilei y Andrea —su aprendiz—, entre Galilei y los Doctores de la Iglesia, Galilei y su ama de llaves, pero también entre Brecht y yo, entre Galilei y yo, es que surge este texto, en connivencia con las intenciones de participar en el grupo de filosofía política de estas jornadas.

UN MOMENTO DE CONMOCIÓN

He leído por allí, en más de un lugar (Gago y Sztulwark, 2011), que la primera lectura de *El maestro Ignorante* ha causado conmoción, que a partir de ello se genera una serie de movimientos, como los que describe Romina Pérez Toldi, ante lo que experimentaban quienes realizaban lecturas de ese libro en el marco de un seminario:

... si les preguntásemos a ellas, una por una, seguramente responderían que no y que hay días en los que se sienten perdidas, que había un hilo que han perdido, o que ayer por la mañana todo cuadraba y tenía sentido. Así por lo menos, se ha ido expresando esta relación con el libro (y la lectura) a lo largo de las sesiones. (2011: 90)

Sea algo que haya que lamentar, festejar o permanecer indiferente, no fue ese el resultado de mi experiencia inmediata con el libro. Estando mucho más apegado al costado analítico-reflexivo y lógico de mi cerebro, sí me surgían dudas, preguntas y, por supuesto, una catarata de críticas —entendido este concepto como el análisis informado y racional de lo que estemos criticando, a lo cual se le ha dedicado tiempo, y no como el ejercicio de destruir conceptual y a veces también anímicamente el objeto de crítica- hacia usos extraños de conceptos que me resultaban familiares. La conmoción apareció después, en el marco de esa obra teatral. Tampoco era la primera vez que me enfrentaba a ese gran texto de Bertolt Brecht, pero sí la primera vez que ciertos supuestos epistemológicos, pedagógicos y políticos me resultaban tan caros y tan claros. Era la ciencia, una ciencia libre y desligada de los prejuicios religiosos —en este caso estrechamente ligados al poder gubernamental, económico, militar de turno- la que podría conducir a la emancipación del pueblo. La luz del conocimiento, un conocimiento que solamente se encuentra en manos de unos pocos, pero que puede explicarse y enseñarse a los desposeídos no solo de propiedades sino en un amplio

concepto, también de una cultura superior y de ese conocimiento, podrá alumbrar a las masas y liberarlos de la opresión.

Pensé en lo abiertamente marxista de la obra de Brecht, en los trajes comunistas con los que el dramaturgo alemán transparentemente vestía a Galilei, aunque yo mismo no me hubiera dado mucha cuenta de ello cuando vi por primera vez la obra en mi adolescencia. Y caí en el eje igualdad-desigualdad sobre el que se mueve *RANCIÈRE*, ya que si hay individuos que deben ser iluminados por otros para lograr su emancipación, son individuos que carecen de luz y, lo que sería aun más grave, incapaces de iluminarse a sí mismos, sin alguien que pueda mediar entre la oscuridad y el alumbramiento a través de la explicación, la lógica pedagógica que subyace a este proceso. Y también pensé que no me salvaba de eso, haciendo mías las palabras de Gago y Sztulwark, respecto a mi propia trayectoria como educador:

La conmoción se vuelve herida: ¿quién queda a salvo de haber soñado con la emancipación sin haberlo hecho en la lengua del atontamiento, esa que cree en la transmisión de saberes de unos hacia otros? ¿quién no confió en la política como un modo privilegiado de la pedagogía?, ¿quién no apostó a la instrucción pública como emblema de una justicia futura? (2011: 211-212)

Estaba poniendo en cuestión en ese momento no solo lo aprendido y puesto en ejecución en mi rol como docente, sino también los esfuerzos hechos de un tiempo a esta parte por pensar la sociedad desde un lugar distinto a la lógica de las democracias liberales de mercado, que me atravesaron en carne viva desde la infancia mediana, pues la primera se encontró completamente contaminada por la dictadura uruguaya, lugar-forma de gobierno en que me tocó nacer. Ese pensar desde otro lado me llevó a pensadores que no necesariamente hablaban un lenguaje de derechos y libertades negativas, de individuos, mercados o de una ciudadanía que se ejerce de vez en cuando, tal vez cada cuatro o cinco años si no toca ningún molesto plebiscito que perturbe la paz de la vida privada, que parecería ser el autoimpuesto reino de la felicidad de los mortales en las democracias de las sociedades complejas contemporáneas de occidente². Poner el ojo otros lugares me llevó a Ginebra y Chambery, en el intento de traer al hoy algunas ideas de Jean-Jacques Rousseau:

... si bien no pueden traerse al pie de de la letra determinados aspectos de la teoría rousseuniana —que podría funcionar en comunidades políticas pequeñas en cuanto a su territorio y cantidad de habitantes— comparte la necesidad de la participación activa de los ciudadanos tanto en las decisiones generales que están obligados a tomar respecto a las propuestas de políticas públicas, como en el control de la aplicación de esas decisiones por parte de los ciudadanos elegidos para hacerlas

2 Ni se me ocurre tocar lo que sucede en Oriente, nada más querría mencionar que distintos informativos nos comunican que allí también queremos llevar los bienes de estas democracias, aunque sea a bombazo limpio y jamás sin exponer los costos de intereses que subyacen a este sentido democrático pero que jamás se expresan y, fundamentalmente, permanecen protegidos de toda amenaza.

efectivas, lo cual se transforma en garantía de una sociedad igualitaria y libre en el sentido de la no-dominación. (Fernández, 2014: 185)

Los derroteros de la academia provocaron la profundización del interés en el republicanismo, particularmente en la forma que podemos entender y recuperar el sentido de la virtud cívica en las sociedades complejas contemporáneas. De este modo, las palabras «emancipación» y «educación», trajeron a *RANCIÈRE* a mis escritorios. Y, de algún extraño modo, una obra de teatro sobre un científico italiano de los siglos XVI y XVII, escrita por un autor alemán del siglo XX, se sumaban a mi lectura de *El maestro Ignorante* para un autocuestionamiento de mis prácticas, elaboraciones teóricas e incluso al cuestionamiento de mis otros cuestionamientos de los últimos años. Puede pensar el lector que una posible reacción sería la de arrojar aquella construcción por la borda para volver a empezar desde otro lugar. O, por qué no, que las conmociones a fin de cuentas no suelen durar demasiado y, entonces, todo puede seguir su curso como hasta el momento previo. Ni lo uno ni lo otro. Si bien el cuestionamiento proviene de un pensamiento radical y ciertas concepciones han sufrido el temblor, el justo medio aristotélico y la virtud de la prudencia —ya presente en los comunne de Siena y otras ciudades-estado italianas, como retrataba Ambrogio Lorenzetti en sus maravillosos frescos de *Il Buon Governo* (Skinner, 2009)— han primado en un intento conciliatorio en pos de analizar qué elementos en común pueden existir entre el planteo de *RANCIÈRE* al que nos hemos aproximado y ciertos aspectos de la teoría republicana que nos resultan rescatables aun para el momento que nos ha tocado vivir.

RANCIÈRE Y EL REPUBLICANISMO EN UN CONTEXTO ESPECÍFICO

La separación de *RANCIÈRE* respecto a las corrientes de pensamiento republicanas parecen estar claras de acuerdo al contexto en cual escribe no solo *El maestro Ignorante*, sino también otras obras, como *El Filósofo y sus pobres*. Él mismo sostiene que la sociedad francesa y los acontecimientos políticos de la década del ochenta, lo llevaron a situarse en un punto lejano a los sociólogos reproductivistas (como Bourdieu y Passeron), y era un momento especial:

... momento de la breve euforia que siguió a la llegada de los socialistas al poder en Francia. Era la época de los grandes proyectos que buscaban, en los alcances de las ciencias sociales, las herramientas para una transformación igualitaria de la sociedad francesa. Estaban, en primera línea de esos planes, la reforma y la reducción de la desigualdad en la escuela; y, en el centro del debate sobre esa reforma, estaban las tesis de Bourdieu sobre la 'reproducción' [...] para aplacar esa 'violencia simbólica' que infravaloraba a los hijos de los pobres, hacía falta reducir, dentro de la escuela, la parte de la gran cultura legítima, hacer de su contenido algo menos sabio y sus formas de fácil acceso, mejor adaptadas a la sociabilidad de niños de clases pobres —que por entonces provenían cada vez más de la inmigración. (2013a: 15)

Pero esta separación, no implicaba un acercamiento al republicanismo, sino la reivindicación de un punto equidistante a ambos movimientos, lo que habla de la originalidad de su pensamiento:

...se oponía la idea de una vuelta a los conceptos de la filosofía política que definían las condiciones del «vivir juntos» y del «bien común». A las promesas de la ciencia social se oponían las promesas filosóficas de la república ciudadana [...] Pero la denuncia de la «sociocracia» implicaba a su vez una relación de proximidad equívoca con el contramovimiento ideológico que le oponía, por su lado, las virtudes reencontradas del elitismo republicano y de la filosofía política. El capítulo dedicado a Bourdieu y la conclusión del libro atestiguan mi dificultad a la hora de situarme en ese contexto en el que las razones de la emancipación se reencontraban con las de la restauración republicana. (Ibid: 16)

A la hora de las interpretaciones, la contratraducción que realizo de *El maestro Ignorante*, me lleva a que **RANCIÈRE** enmarca ambos movimientos dentro de la lógica de la explicación. Esta es la que, aun en el marco de un intento de emancipación de quien tengamos enfrente —sea estudiante, obrero que el marxista quiere concientizar, individuo, sujeto o hablante en términos de Biesta (2011)- los atonta o embrutece al pretender enseñar a través de la explicación, más allá de que la meta promulgada de esa acción sea la igualdad. La tesis de **RANCIÈRE** refiere a que, al ser la desigualdad el punto de partida que establece que hay uno de los extremos de la relación que sufre una falta, que es incapaz, que no podrá aprender si no es a través de la explicación, se instituye una distancia entre explicador y explicado que, por más que existan exámenes, pruebas y tests que le demuestren al explicador que la brecha entre ambos parece haberse disminuido, esta «operación misma de su ‘reducción’ reproduce indefinidamente» (2013: 17) la relación de desigualdad. Se trata del «mito pedagógico» (2003a: 9), que divide al mundo en inferiores y superiores, donde la inteligencia inferior tiene que ver con el orden de lo sensible, de la reiteración y de la costumbre, en tanto la inteligencia superior parte de la razón, es metódica y va desde lo simple a lo complejo, recordándonos los planteos gnoseológicos de Platón. Y se trata de un mito porque no deja de ser una fábula, una historia que nos han contado y la hemos creído, del mismo tono que el mito de las almas y los metales con el cual Platón pensaba convencer a los integrantes de su República que pertenecían a las distintas posiciones sociales en las que el discípulo de Sócrates dividía su modelo de comunidad.

De este modo, establece que la igualdad no puede ser el objetivo, sino el axioma con el que debe comenzar la relación. Debemos partir de eso que **RANCIÈRE** supone no es más que una opinión, no se trata de una hipótesis a ser demostrada, sino que es el punto desde el cual comenzar para luego verificar esa misma igualdad. ¿Igualdad respecto a qué? El planteo antropológico del filósofo francés indica que se trata de la igualdad de las inteligencias:

El hombre —y el niño en particular— puede necesitar un maestro cuando su voluntad no es lo bastante fuerte para ponerlo y mantenerlo en su trayecto. Pero esta sujeción es puramente de voluntad a voluntad. Y se vuelve atontadora cuando vincula una inteligencia con otra inteligencia. En el acto de enseñar y aprender hay dos voluntades y dos inteligencias. Se llamará atontamiento a su coincidencia. En la situación experimental creada por Jacotot, el alumno estaba vinculado a una voluntad, la de Jacotot, y a una inteligencia, la del libro, enteramente distintas. Se llamará emancipación a la diferencia conocida y mantenida de las dos relaciones, al acto de una inteligencia que solo obedece a sí misma, aunque la voluntad obedezca a otra voluntad. (2003a: 11-12)

Al menos dos elementos nos resultan claros de estas palabras. Por un lado, la apuesta no va por el lado de generar en los individuos la necesidad de un aprendizaje en solitario, del autodidacta sin el acompañamiento y la sujeción de nadie. Tampoco se trata exclusivamente de eliminar la figura del maestro rígido y tradicional, que solamente se dedica a llenar la cabeza de los estudiantes con conocimientos que no le resultan significativos, ya que la lógica pedagógica está también detrás de todos los planteos de la Escuela Nueva y su maestro —a veces de corte crítico, pero no necesariamente- más cercano al estudiante. Porque lo que atonta no es la modalidad, el método o el procedimiento que se ponga en práctica, «el que emancipa o atonta, es el principio. El principio de la desigualdad, el viejo principio, atonta se haga lo que se haga» (Ibid: 19). Por lo tanto, no se postula dejar de lado la figura del maestro, «El hombre —y el niño en particular— puede necesitar un maestro cuando su voluntad no es lo bastante fuerte para ponerlo y mantenerlo en su trayecto» (Ibid: 11), aunque en realidad no importe si tiene el título habilitante de tal cosa, puede ser un padre, un amigo, o cualquier otro sujeto que haga la apuesta por la igualdad de las inteligencias y esté dispuesto a llevar adelante acciones que verifiquen esa igualdad en los hechos. Por otro lado, hay un elemento clave que se pone en cuestión en esta relación, la voluntad, elemento respecto al cual no hay necesariamente una igualdad, y **RANCIÈRE** tampoco considera necesariamente pernicioso que exista una sujeción entre las voluntades en juego. De hecho, en la traducción de la editorial Laertes lo que sucede entre las voluntades —solo entre las voluntades, jamás entre las inteligencias- se presenta como «una relación de dominación del maestro que había tenido como consecuencia una relación completamente libre de la inteligencia del alumno con la inteligencia del libro» (Ibid: 11). Retomaremos este asunto unos párrafos más adelante.

Hagamos un punto en este momento y repasemos. Emancipación, igualdad, educación, voluntad, son conceptos que están en juego en la tradición republicana . También lo es la palabra democracia, que no es un concepto que esté en juego en *El maestro Ignorante* pero sí es tema central de *El odio a la democracia*. A fuerza de ser sincero, mis expectativas rondaban la idea de tomar alguna idea fuerza de **RANCIÈRE**

para vincularla a la teoría política republicana y poder potenciar mis planteos en el trabajo de investigación. Las palabras del autor parecían ponerme en una especie de callejón sin salida:

El maestro republicano, transmisor a las almas vírgenes del saber universal que hace igual, deviene entonces simplemente el representante de una humanidad adulta en vías de desaparición, en provecho del reino generalizado de la inmadurez, el último testimonio de la civilización, oponiendo vanamente las ‘sutilidades’ y las ‘complejidades’ de su pensamiento a la ‘alta muralla’ de un mundo consagrado al reino monstruoso de la adolescencia [...] Frente a él, el «colegial que reclama contra Platón o Kant el derecho a su propia opinión» es el representante de la inexorable espiral de la democracia ebria de consumo, testimoniando el fin de la cultura. (2006: 24)

RANCIÈRE, en ese tono irónico que mi contratraducción encuentra, en ese vaivén entre el postulado-opinión y la denuncia, parece mostrar, en una misma movida de ajedrez, que el maestro republicano es representante de un elitismo que recoge la lógica de la explicación, y a su vez que esto representa un desprecio por la democracia. Me repregunto acerca de la relación entre el maestro ignorante y el maestro republicano y me pregunto si el callejón sin salida planteado efectivamente no tendrá salida. Y lo que ilumina esa pregunta es otro signo de interrogación: ¿*RANCIÈRE* está evaluando la tradición republicana o es preso —no involuntariamente, sino por la discusión que intenta sostener— de ese contexto francés de la década del ochenta y, por tanto, su maestro republicano está situado puntualmente en un republicanismo ya institucionalizado en un partido, que por otra parte está claramente identificado con la derecha política? Tal vez podamos hacer entrar a jugar algunos conceptos de la tradición republicana, contando con el axioma de que no necesariamente se trata de mundos que no puedan dialogar e intentar llegar a algún mínimo acuerdo. Será algo que no nos proponemos demostrar, sino que se trata solamente de una opinión, de una instancia que tomamos como punto de partida e intentar, luego, ver lo que sucede a partir de allí, inmersos en un juego-analogía con el planteo de la igualdad de las inteligencias de *RANCIÈRE*.

OPINIÓN/AXIOMA/PRINCIPIO:

EL DIÁLOGO SOBRE LA IGUALDAD ES POSIBLE

Los conceptos de libertad e igualdad son muy caros a la tradición republicana, no en vano figuraron en la tríada que instauró la revolución francesa. Su fuerza es tal, que cuesta hablar de uno sin referencia al otro, a diferencia de lo que sucede con el liberalismo, que defiende un sentido de la libertad que suele denominarse negativo, ya que su característica es la ausencia de interferencia, entendiendo por ella una intervención de carácter intencional que podría ser ilustrada tanto por una coerción de tipo físico como el encarcelamiento, o un tipo de coerción bajo el formato de

amenaza formulada y creíble. Seré una persona libre negativamente en la medida «en que ningún ser humano interfiera con mi actividad» (Berlin, 2000: 7) y sin que medie ningún tipo de consideración moral en el marco de las acciones. Si bien en algún caso la libertad republicana ha sido entendida como libertad en sentido positivo —tema en el que no entraremos aquí— una lectura contemporánea nos permite entender el planteo republicano a partir de una tercera vía, que nos remite al concepto de libertad como no-dominación, que Philip Pettit le atribuye a Rousseau, entre otros:

El propio Rousseau adoptó la concepción de la libertad como no-dominación — independencia respecto a la voluntad de otros— en línea con la tradición italo-atlántica del pensamiento republicano: la tradición que se originó en Roma, maduró en la Italia del Renacimiento y se popularizó en el siglo XVIII en el mundo angloparlante. [...] él siguió a Bodin y a Hobbes argumentando que el estado tiene que ser gobernado por un soberano unificado y así, en el caso de la república, por una asamblea unificada de ciudadanos. De esta forma, generó una nueva forma de republicanismo en la que los ciudadanos son quienes hacen las leyes y su libertad como no-dominación está garantizada por el hecho de que viven bajo las leyes que ellos mismos han dictado de forma colectiva: ellos viven bajo una voluntad general compartida. (Pettit, 2011: 715)

Esta concepción de la libertad lo que ubica en el lugar de la ausencia es la interferencia arbitraria, aquella que está sometida a decisión y juicio de aquel que va a realizar la acción solo porque está en posición de hacerlo, que puede o no elegir esa interferencia sobre las elecciones de otro agente, según le plazca y sin atender los intereses o las opiniones de los afectados. De un modo grueso, podemos decir que se trata de que no exista nadie en una posición de dominio sobre otra persona, que a través de dicha posición pueda interferir arbitrariamente en la vida de ese otro. Esta libertad supone la igualdad «que una república ofrece a sus ciudadanos en materia de sus decisiones políticas, ya que si la libertad ‘no es igual para todos, no es pues libertad’» (Rosler, 2016: 172). A su vez, esta concepción de la libertad supone también una igualdad en un sentido epistémico, como lo refleja Maquiavelo al darle al pueblo la voz de un dios:

Y no sin razón se asemeja la voz del pueblo a la de Dios, pues vemos que la opinión general consigue maravillosos aciertos en sus pronósticos, tal que parece que por una oculta virtud le previene de su mal y de su bien. En cuanto a juzgar las cosas, muy pocas veces se ve que cuando al pueblo escucha a dos oradores que tienden hacia partidos distintos y son de igual virtud, no escoja la mejor opinión y no sea capaz de comprender la verdad cuando la oye. (2004: 169-170)

Algunos problemas podrán surgir de aquí, como el valor que da Maquiavelo a las mayorías, o la concepción de la verdad que está en juego, pero no es nuestro punto ahora, sino el de poner encima de la mesa una apuesta por la igualdad que supone que cada ciudadano, a través del dictado de sus propias leyes, pueda proteger

su libertad de la posibilidad de dominio por parte de cualquier otro ser. Esta tesis republicana, aunque no sea necesariamente la aplicada por el republicanismo francés de la segunda mitad del siglo XX, está atravesada por un concepto y, desde ciertas perspectivas un sentimiento, que está en juego a la hora de la igualdad: la confianza en la capacidad de los ciudadanos. La igualdad de la que nos habla Maquiavelo no es una hipótesis a demostrar, sino una apuesta que se realiza a favor de la ciudadanía toda. No se trata de un hecho que haya que salir a probar cual ley de gravedad, sino de una potencia a actualizar. Nos damos ese punto de partida, esa licencia para intentar construir a partir de allí. Como toda apuesta, tiene sus riesgos, pero no parecerían ser mucho mayores a los riesgos que conlleva el principio de la igualdad de las inteligencias postulado por *RANCIÈRE*, que también está sostenido en la confianza, confianza que tiene el maestro ignorante en que sus compañeros de conversación pueden pensar, relacionar, hablar de lo que están viendo, relatar aquello que están pensando. Esa vía de la confianza que *RANCIÈRE* pone en juego a la misma vez con la vía de la libertad: «la vía de la libertad respondiendo a la urgencia de un peligro, pero también la vía de la confianza en la capacidad intelectual de todo ser humano» (2003a: 12).

El republicanismo corre el riesgo de que la ciudadanía no haga un buen uso de sus virtudes y de esa forma no responda adecuadamente, pero también en el planteo de *RANCIÈRE* se corre el riesgo de que no exista la respuesta más adecuada, porque en cualquier relación, además de la inteligencia está en juego la voluntad, como ya se ha mencionado. Entiendo que, también el republicanismo en su planteo respecto a la necesidad de la participación de la ciudadanía toda en las decisiones políticas de una comunidad, en el diseño de las leyes —en sentido amplio, no solo a las que se consagran en el parlamento- que hacen a nuestra vida pública, cabe la pregunta rancieriana:

¿Quieres la igualdad o quieres la desigualdad? ¿Quieres consagrar tu inteligencia a probarte que eres incapaz o a probarte que eres capaz? Pienso que la situación es construir, de manera que, aquello que la voluntad me pida, sea precisamente deshacerme de la opinión de la desigualdad. Una vez más, se puede —creo- traducir una voluntad en creencia, traducir voluntad en desigualdad. La voluntad del maestro tal como Jacotot la describe es una voluntad que debe efectuarse completamente en la decisión del incapaz que decide que es capaz. (2003b: 49-50)

El rol de la voluntad es fundamental, pues además de orientarnos hacia nuestra capacidad en cuanto seres humanos y, por tanto, inteligentes de acuerdo a la inversión del cogito cartesiano (2003a) tiene que ver con aquello hacia lo cual dirigimos nuestra atención, pues rápidamente podemos caer en ciertos errores de la voluntad. El primero de ellos sería la holgazanería, que puede hacernos decir lo que no se ha visto o ver las cosas a medias, permanecer en un estado de ausencia. Resulta particularmente interesante el énfasis que pone Goele Cornelissen en la atención a la cosa común, que separa al maestro de «la cómoda y elevada posición (social) del que vigila

la puerta del conocimiento o del aprender a aprender, sino que descoloca al maestro» (2011: 64) abriendo de ese modo un espacio en el que se pueda pensar como iguales, sin que se asuma el rol de vigilancia en el terreno de la inteligencia. Esa búsqueda de lo común también es característica del republicanismo, aquello que nos relaciona con los otros y nos pone en situación de poder discutir sobre lo común, que puede tomar forma de problemas y preguntas compartidas:

Los saberes no constituyen un universo diferenciador (entre aquel que los posee y aquellos que no), sino que, por el contrario, asumen la forma de interrogantes compartidos que sostienen el vínculo entre maestro y alumnos, en el que se verifica la igualdad de las inteligencias. (Colella, 2015: 5)

Aquello que Rousseau llamó voluntad general (1780-1789), que no es lo mismo que la voluntad de todos, apelaba a esa voluntad que nos lleva a la cosa común, en el caso del ginebrino entendida como el bienestar de todos. Ciertamente, no parecería eso ser a lo que refiere *RANCIÈRE*, por lo menos en sentido estricto, ya que no hay rastros de una noción de bien común en *El maestro Ignorante*. Ahora bien, la necesidad de establecer una cosa común que genere el vínculo que pone en juego las voluntades que generan una atención común, a través de lo que podemos sentir y poner en acto la igualdad de las inteligencias parece respirar, al menos, un aire de similitud. Para Rousseau esa voluntad juega un papel fundamental, tanto que es algo siempre a movilizar, recordar y traer al nosotros. ¿Ese acto será tan lejano a la posible intervención de un maestro ignorante ante una situación de este tipo?

El distraído no ve por qué tendría que tener atención. La distracción es en primer lugar pereza, deseo de sustraerse al esfuerzo. Pero la pereza misma no es el torpor de la carne, es el acto de un espíritu que subestima su propia potencia. La comunicación razonable se basa en la igualdad entre la estima de sí y la estima de los otros. Ella trabaja en la comprobación continua de esta igualdad. La pereza que hace caer a las inteligencias en la pesadez material tiene por principio el menosprecio. (2003a: 45)

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

La voluntad juega un rol fundamental a favor de la igualdad y por consiguiente, en contra del menosprecio. Esto se encuentra en la antropología misma propuesta por *RANCIÈRE*: somos voluntad servida por una inteligencia. La inteligencia está allí, es igual para todos, lo que cambia en muchos casos es la voluntad, que tiene la capacidad de dirigir a esa inteligencia. En el caso del maestro ignorante, se trata de actualizar esa igualdad y construir a partir de allí. No puedo dejar de preguntarme si el republicanismo, en un nivel teórico —y ya no en su aplicación en la Francia de la década del ochenta— y en un nivel profundamente democrático, donde el *demos* sea lo más amplio posible y puede ejercer el *kratos* también en la forma más amplia posible (Fernández, 2014), no trasluce un horizonte en el que la voluntad pueda llevar a poner en acto la igualdad y construir la comunidad a partir de allí, y entonces ver

qué es lo que sucede una vez que entremos en diálogo con los otros en condiciones de igualdad. Y para ello, la voluntad es condición sine qua non, la igualdad puede plantearse entre aquellos que quieran estar allí, como ilustra la respuesta que da *RANCIÈRE* al planteo de Langón (2003) en una entrevista: «el emancipador no es un instructor de colectividades. Solo se dirige a aquel que se dirige a él. El está frente a alguien que desea entrar al país del saber.» (2003b: 50).

En ese sentido, una diferencia que se puede marcar con claridad, es que el republicanismo entiende que el lugar de igualdad es justamente el espacio público y detrás de este planteo está la idea de comunidad o sociedad. Bajo el entendido de que el orden social es el mundo de la sinrazón, *RANCIÈRE* entiende imposible la igualdad allí, pues la voluntad se encuentra pervertida, ya está en juego la pasión por la desigualdad (2003a). Parecería subyacer allí una antropología pesimista en relación a lo social, lo que podría llevar a remedios liberales, pues ese desarrollo tal vez necesite elementos para proteger a los individuos —donde puede llevarse adelante una relación en la que impere la igualdad- de los daños que esa sociedad pueda desencadenar. Esa sociedad que él describe, la sociedad del menosprecio, es o se asemeja mucho a la sociedad en las que nos ha tocado vivir. Ahora bien, ¿significa eso necesariamente que no hay posibilidad de modificación estructural? Si el cambio estructural pasa por una nueva distribución de posiciones y rangos, seguramente la respuesta sea dicha imposibilidad. Pero, tal vez haya todavía algún resquicio para pensar, refugiándonos en una antropología un poco más benevolente —una que piense que hay algo natural y cercano a nuestros corazones que aún estamos a tiempo de rescatar, como la rousseauiana—, en una sociedad que no se estructure en torno a posiciones y jerarquías, sino que haga suyo el principio de la igualdad para comenzar a girar a partir de él.

A su vez, puede notarse en los planteos de *RANCIÈRE*-Jacotot una reivindicación del espacio donde pueda tener lugar lo común, aquel elemento hacia el cual prestar atención porque nos importa, el espacio de igualdad donde uno pueda pensar como cualquier otro, ya no estructurado en función de ciertas posiciones predeterminadas a partir del círculo de la desigualdad. Ese espacio no es otro que el espacio público donde no haya maestro, o sujeto cualquiera, que ostente la función de vigilancia intelectual. Para el republicanismo, podría tratarse del lugar para que esos iguales pueden decir lo que ven, lo que sienten, lo que piensan, en el marco de lo diverso y no de lo homogéneo, «el ámbito público en una república estaba constituido por un intercambio de opinión entre iguales» (Arendt: 83), ya que la palabra pueblo debe retener «el significado de la multiplicidad, de la variedad infinita de una multitud cuya majestad reside en su misma pluralidad» (Ibid). Espacio en el que, además y de la mano de lo mencionado, podemos ser libres en el sentido de la no dominación. Y el primer espacio que aparece como la invención de un sitio de igualdad, esto es como espacio público, es la escuela, que «tiene que ser defendido como infraestructura democrática en sí misma.» (Simons y Masschelein: 33). He allí un camino de esperanza.

A la luz de la apuesta que hemos hecho por la opinión respecto al diálogo sobre la igualdad como algo posible, como el punto de partida a través del cual podemos pensar algunas cosas, me resulta clara la opacidad a la que refiere *RANCIÈRE* respecto a Jacotot cuando menciona: «era menos claro ver cómo él se separaba tan radicalmente de los republicanos en la concepción de la igualdad» (2003b: 46), en comparación con las tesis sociológicas. Tal vez la principal diferencia entre el maestro ignorante de Jacotot y *RANCIÈRE* respecto a la tradición republicana sea el lugar del discurso donde han puesto a la igualdad. En tanto estos últimos la han postulado en muchos casos como un objetivo, los primeros la reclaman como punto de partida. Comparto con *RANCIÈRE* que cuando hablamos de igualdad debería tratarse ya de un presupuesto, del punto de arranque. Por un lado, desde un primer nivel, la igualdad está presente para que funcione el orden de la desigualdad, es el mínimo que permite formular órdenes y que estas sean comprendidas, lo que hace que logren interpretarse los rangos y posiciones de la sociedad del menosprecio. Ese primer nivel lo necesita también el republicanismo para que sea posible una comunidad y un discurso. También para dirigirse a sus pares, incluso a sus rivales en el ámbito de la teoría política.

Asimismo, debe ser punto de partida en un segundo nivel, el de la igualdad como potencia intelectual, que al compartirla «es que los hombres, en tanto hombres y no en tanto 'alumnos', se reúnen a extraer de esta igualdad toda la potencia que le es propia» (Colella, 2015: 13). Es ese axioma, esa opinión, ese punto de partida que nos permite tener cierto grado de confianza en el trabajo a favor de una sociedad estructuralmente diferente. No se trata de saber o conocer para poder participar de una asamblea —el formato participativo que fuere— sino de participar allí como iguales, sabiendo que todos tenemos algo que aportar y ver qué es lo que esa asamblea puede construir a partir de esa convicción. No será entonces el saber el que nos permita la igualdad, sino que será el reconocimiento de la igualdad lo que permita generar otras condiciones de convivencia que nos alejen, aunque sea un poco, de la sociedad del menosprecio:

El primer remedio a la 'misericordia del mundo' es sacar a la luz la riqueza que conlleva. Porque el primer mal intelectual no es la ignorancia, sino el desprecio. El desprecio hace al ignorante y no la falta de ciencia. Y el desprecio no se cura con ninguna ciencia, sino tomando el partido de su opuesto, la consideración. (*RANCIÈRE*, 2013: 18)

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2013). *Sobre la revolución*. Madrid: Ed. Alianza.
- Berlin, I. (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Ed. Alianza.
- Biesta, G. (2011). *Aprendiz, estudiante, hablante. ¿Por qué importa cómo llamamos a aquellos a quienes enseñamos?* En: Jacques Ranciere y la domesticación de la democracia. Buenos Aires: Miño y Davila.
- Colella, L. (2015). *Igualdad y diversidad en la educación*. *Fermentario*, 8, 1-17.

- Cornelisen, G. (2011). El papel público de la enseñanza. Mantener la puerta cerrada. En: Jacques Ranciere y la domesticación de la democracia. Buenos Aires: Miño y Davila.
- Fernández, M. (2014). Jean-Jacques Rousseau y las condiciones morales de la democracia (Tesis de Maestría en Ciencias Humanas, no publicada). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar, Montevideo.
- Gago, V. y Sztulwark, D. (2011). Lo que quisiéramos preguntar a Rancière. En: Jacques Ranciere y la domesticación de la democracia. Buenos Aires: Miño y Davila.
- Langon, M. (2003). Una pregunta a Jacques Rancière. Cuaderno de Pedagogía de Rosario, 6(11), 145-155.
- Maquiavelo, N. (2004). Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Pérez Toldi, R. (2011). Ensayando El maestro ignorante. Un seminario de lectura. En: Jacques Rancière y la domesticación de la democracia. Buenos Aires: Miño y Davila.
- Pettit, P. (2011). The Instability of Freedom as Noninterference. En: Ethics, Vol 121, N° 4, pp 693-716
- Rancière, J. (2003a). El maestro ignorante. Madrid: Laertes.
- (2003b). La actualidad de El maestro ignorante. Entrevista con Jacques Rancière. A cargo de Vermeren, P., Cornu, L. y Benvenuto, A. En: Cuaderno de Pedagogía de Rosario, 6(11), 43-57.
- (2006). El odio a la democracia. Madrid: Amorrortu.
- (2013). El filósofo y sus pobres. Buenos Aires: Universidad General Sarmiento.
- Rosler, A. (2016). Razones públicas. Buenos Aires: Katz
- ROUSSEAU, J. (1780-1789). Collection complète des oeuvres, vol. 1, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012.
- Simons, M. y Masschelein, J. (2011). Ensayando El maestro ignorante. Un seminario de lectura. En: Jacques Ranciere y la domesticación de la democracia. Buenos Aires: Miño y Davila.
- Skinner, Q. (2009). El artista y la filosofía política. Madrid: Trotta.

CONSTRUCTIVISMO, RAZONES MORALES Y ANIMALES NO HUMANOS.

TÍTULO DE RESUMEN ACEPTADO: RAZONES MORALES, JUSTICIA Y ANIMALES NO HUMANOS. UNA APROXIMACIÓN CONSTRUCTIVISTA.

RICARDO MARQUISIO¹

La ponencia apunta a defender un marco diferente de discusión del estatus moral de los animales y su consideración como recipientes de justicia. En tal sentido se plantea desplazar el eje de la discusión hacia el modo en que hay que entender la propia moral. Para ello se adopta un constructivismo total, normativo, práctico y moral, que integra los constructivismos kantiano (Korsgaard) y humeano (Street) con una concepción interpretativa de la moral (Dworkin). Así, tomando a las razones como el único elemento irreducible del dominio normativo, y al punto de vista moral como el resultado de una disposición normativa que integra el punto de vista práctico, se discuten los criterios básicos de identificación de obligaciones de alguien que pretende constituirse de modo coherente en agente moral.

INTRODUCCIÓN

Cada año, de forma intencional o por efectos colaterales de otras acciones, damos muerte, y causamos diversas formas de sufrimiento intencional, por alimentación, vestimenta, investigación médica o cosmetológica, simple curiosidad o puro sadismo, a billones de animales no humanos. Las prácticas que causan esos resultados son consideradas aceptables por la moral social, no resultan cuestionadas por los enfoques predominantes sobre justicia social y reciben respaldo institucional del derecho, que otorga el marco coercitivo necesario para que se impongan.

La discusión sobre el estatus moral de los animales no humanos se suele plantear en el ámbito de lo que Nussbaum denomina «fronteras de la justicia» (Nussbaum, 2012). Pese a que hay múltiples teorías que defienden que los animales no humanos merecen consideración moral inherente² las concepciones sobre justicia social no suelen debatir en forma directa con ellas y optan, siguiendo el paradigma rawlsiano, por evitarlas.³

1 Profesor Adjunto de Filosofía y Teoría General del Derecho (Facultad de Derecho-Udelar).

2 Singer (2015), Regan (1983), Francione (2000), para citar a los más influyentes.

3 Los métodos de evitación son principalmente: I) tomar como una especie de «hecho moral» la dignidad humana en tanto factor privilegiado y excluyente que permite tomar en consideración solo

Es indudable que, en las sociedades contemporáneas, una amplia mayoría de personas considera moralmente aceptable la realización de acciones —individuales e institucionalizadas— que derivan en graves daños a animales no humanos. No se suelen plantear, por ejemplo, cuestionamientos a la legitimidad de los gobiernos — todos, aunque en diverso grado— por permitir estas prácticas y castigar a quienes se les oponen. Tampoco se considera, en términos generales, moralmente responsables a aquellos que se benefician de ellas, las toleran o cooperan para perpetuarlas. La postura corriente consiste en no problematizar la cuestión y reivindicar, como ejercicios de libertad, el derecho a realizar en animales prácticas que serían de plano inaceptables si sus destinatarios fuesen humanos. En el mismo sentido, se acepta el derecho de las personas a mantenerse ignorantes de ciertos aspectos del mundo social que involucran nuestras interacciones con los animales. Por ejemplo, no se presenta como relevante para las decisiones democráticas el conocimiento de lo que ocurre en los mataderos o en los laboratorios donde se experimenta con no humanos.

Sin embargo, hay en todas las sociedades un cierto número de personas que considera injustificable causar daño a los animales no humanos por el puro beneficio de los humanos. Y, por tanto, con diferentes matices y fundamentos, rechazan utilizar a los animales como alimento, vestido, alimentación, investigación o diversión. Al mismo tiempo, realizan diversas acciones como demostraciones, boicots y atentados contra la propiedad, en tanto ubican a la cuestión de los animales no humanos como un problema de legitimidad de las instituciones de la comunidad organizada.

Así, por ejemplo, mientras muchísima gente considera a los cerdos algo así como *jamonés caminantes*, cuyo bienestar es completamente despreciable (lo que surge de las condiciones en que se crían estos animales en el mundo industrializado y cada vez más en todo el planeta), hay activistas como la canadiense Anita Kranj que arriesgan una pena de dos años de cárcel por dar de beber a cerdos transportados hacia el matadero. Y, en el Uruguay, donde la explotación ganadera es la insignia de la economía nacional, hay activistas que —ante la indiferencia o burla de la mayoría de sus conciudadanos— protestan, por ejemplo, contra la exportación de ganado en pie, una de las manifestaciones más desconsideradas con el bienestar de ser alguno que pueda imaginarse.

DESACUERDOS RAZONABLES Y NO RAZONABLES

Es evidente que, respecto de la legitimidad de la explotación de los animales no humanos, existe un desacuerdo moral fundamental. Esto, desde luego, no es extraño en las sociedades contemporáneas donde convivimos, en distintos grados de equilibrio

a los intereses de los humanos a la hora de discutir principios de justicia; II) «construir» de modo parcial el marco de discusión sobre la justicia de modo tal que queden fuera, de modo estipulativo, los animales no humanos.

y mutua aceptación, pese el desacuerdo radical. Así, por ejemplo, estamos en desacuerdo sobre la aceptación moral del aborto, la tenencia de armas o la justicia tributaria, lo que implica que esos temas son objeto de disputas que se dirimen —en última instancia- en las campañas electorales, las regulaciones legislativas y las decisiones judiciales. Cada uno de nosotros puede pensar que, con independencia de nuestra propia opinión sobre esos temas, el desacuerdo sobre ellos es razonable. Eso implica que la posición opuesta a la nuestra es, por lo menos, defendible y nos obliga a un ejercicio argumentativo relevante para contrarrestarla.

La exclusión de los animales de las discusiones sobre justicia social se hace sobre la premisa de que su estatus moral es materia de desacuerdo razonable mientras otras cuestiones no lo son. Cuando se trata de cuestiones razonables habría en principio una libertad natural de las personas que creen que los animales no tienen intereses (o que, si los tienen, pesan incondicionalmente menos que los humanos) para actuar en sentidos que otros considerarían injustos, precisamente por atentar contra esos intereses.

¿Cuáles son las cuestiones que están fuera y dentro de la zona de certeza moral?

Tomemos, por ejemplo, el tema de la justificación moral del aborto, que se discutido desde todos los ángulos posibles, con excelentes ejemplos de argumentación en las posiciones opuestas. Cada una de las posturas enfrentadas tiene puntos fuertes y débiles en términos de la comparación con nuestras intuiciones sobre diversos temas (Rivera López, 2011: 18-24). Por lo que considerar a esta cuestión como un problema moral virtualmente irresoluble parece ser la conclusión menos discutible del debate, lo que implica que el desacuerdo es razonable.

Ahora exploremos otro tipo de desacuerdo.

Un ejemplo de zona de certeza de lo incondicionalmente inmoral parecería ser la esclavitud. Se trata de una de las instituciones históricas que, en la época contemporánea, consideramos más repudiables. A la hora de ilustrar la idea de equilibrio reflexivo como método público de justificación moral, Rawls citaba una frase de Lincoln: «Si la esclavitud no es mala, nada es malo». Lo que caracteriza a juicios como este es que no esperamos abandonarlos bajo ninguna circunstancia y tenemos confianza en que los principios generales que defendemos se amoldarán a ellos o, en caso contrario, estaremos dispuestos a revisarlos y modificarlos hasta que ello sea posible (Rawls, 2002: 55).

Parecería, entonces, que no deberían existir desacuerdos racionales sobre la moralidad de la esclavitud. ¿Eso implica que nadie defiende de hecho la esclavitud?

En el contexto de discusión que para Rawls es relevante —principios de justicia que reflejen las intuiciones básicas de agentes morales que aceptan la igualdad y libertad como valores fundamentales- el rechazo a la esclavitud es una necesidad moral. Si nos reconocemos como esos seres, podemos decir que la esclavitud es incondicionalmente mala para *nosotros*.

Nosotros, que nos ajustamos a la descripción de la posición original *rawlsiana*, no tendríamos esclavos y no admitiríamos un diseño institucional que permitiera que *otros* tuvieran esclavos. Al mismo tiempo, confiamos en que nuestro juicio sobre la esclavitud no resulta una arbitrariedad y que, si somos interpelados para justificarlo, podemos dar razones sobre la maldad incondicional de la esclavitud.

Nosotros somos aquellas personas para quienes la maldad de la esclavitud ocupa un lugar estable y definitivo entre nuestras creencias normativas. Pero quizás haya *otros* para quienes este juicio no resulta aplicable. Es pertinente preguntarnos que nos separa, desde el punto de vista del valor, de esos otros. Es decir, cuáles compromisos profundos asumimos y nos permiten justificar una creencia normativa de tanta importancia.

Los *otros*, defensores, legitimadores o usuarios de la esclavitud, han existido a lo largo de la mayor parte de la historia de la civilización. También existen hoy, aunque su voz no se oiga en el discurso público.

La esclavitud, que es al menos tan vieja como la escritura, antecede al dinero y al derecho. El código de Hammurabbi, el más antiguo conocido, la regula en detalle y la considera una forma de «domesticación» de individuos que pese a las apariencias no son verdaderos seres humanos. Las civilizaciones florecientes de la antigüedad y medievo (Babilonia, Egipto, Grecia, Roma, Bizancio, Europa Católica, Islam) basaron, en mayor o menor medida, su prosperidad y sucesivas expansiones en vastos contingentes de esclavos. Dos de nuestros mayores filósofos morales, Platón y Aristóteles, proporcionaron las racionalizaciones que la institución necesitó para legitimarse. Argumentaron sobre la superioridad intrínseca de algunos (los griegos) sobre otros (los bárbaros) y sobre los supuestos beneficios de la esclavitud para el esclavo al permitirle cumplir con la que, según el orden natural de las cosas, era su verdadera función.

La existencia de esclavos fue, durante largo tiempo y para muchas personas, compatible con la ilustración, las proclamas de independencia, las declaraciones de derechos (y su fundamento en que «todos» los hombres nacían libres e iguales en derechos por naturaleza) y la compasión con el sufrimiento injustificado de los seres humanos⁴.

Aunque es cierto que la esclavitud resultó desde la antigüedad contestada por una minoría de filósofos morales (como Leucipo, Demócrito y Epicuro) su justificación predominante se presentó en términos de compatibilidad con la moral. Incluso en la época en que Lincoln proclamaba que la esclavitud era una perversión del orden natural, a la que había que eliminar aun pagando el precio de una guerra, Hammond

4 «En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas». (Borges, 1974: 295)

sostenía que era una institución mandada por Dios, promotora de la civilización y el bien común. Se trataba, para Hammond, del reflejo moral necesario de la natural desigualdad de razas.

Aunque a *nosotros* nos parezca insólito, no se puede pensar a la esclavitud como una cosa del pasado. La más numerosa democracia del mundo —República de la India— contaba en 2009 con diez millones de esclavos forzados a la prostitución, la mendicidad, el matrimonio y el servicio doméstico. También hay millones de casos reportados en Tailandia, Ghana, Sudán, Brasil y Haití entre otros. En Mauritania, la esclavitud fue legal hasta 1980 y recién se consideró delito en 2007. En la actualidad, el autodenominado Estado Islámico —que controla partes de Irak y Siria— incluye entre sus instituciones fundamentales la esclavitud y premia a sus combatientes con esclavas sexuales (la mayoría niñas y adolescentes)⁵.

Lo anterior basta para mostrar que, aunque para nosotros sea intolerable, existen muchos otros históricos y actuales para quienes la maldad de la esclavitud no resulta un punto estable y fundamental en sus creencias normativas. Entre nosotros y los otros hay un indiscutible desacuerdo de hecho. Desacuerdo que para nosotros no es razonable porque no aceptamos como legítimo el punto de vista de los otros.

Si uno observa la cuestión en perspectiva histórica (tomando en cuenta todos los otros que han existido, incluso aquellos que nos han legado buena parte de los fundamentos de nuestro propio discurso moral) el desacuerdo sobre la esclavitud es tan extendido como el que encontramos sobre el aborto. Sin embargo, mientras no podemos dejar de considerar a este último razonable, esta calificación es imposible de aceptar para la discusión sobre la esclavitud.

Tres conclusiones pueden extraerse de la comparación entre estos dos tipos de desacuerdo.

La primera es que la razonabilidad de una diferencia de opinión moral no depende de que, de hecho, haya diversidad de opinión ni del grado de esta. En el caso del aborto, el desacuerdo real es notorio y arraigado, ya que el tema suele dividir a las sociedades aproximadamente por mitades. En el caso de la esclavitud, no hay tal división en el discurso público —aunque hay esclavistas contemporáneos— en la actualidad pero la creencia en la bondad moral de la esclavitud ha sido predominante incluso entre quienes tenían puntos de vista que claramente identificamos con la moral ilustrada. Sin embargo, la esclavitud no nos parece discutible: la consideramos intolerable, pese a la aceptación histórica. Tampoco nos parecería aceptable que otras sociedades la incorporen a sus instituciones aun cuando sus miembros estén de acuerdo en ello. Podemos preguntarnos si ello implica que quienes defienden hoy la esclavitud y aquellos que la defendieron en el pasado incurren en algún tipo de error normativo.

5 Para un desarrollo de la esclavitud en la historia y la actualidad del tema véase Bales, Trodd & Williamson, 2009.

La segunda conclusión es que lo que entendemos razonable e irrazonable en el debate público depende de consideraciones que van más allá de los argumentos sobre la cuestión sustancial específica. En el caso del aborto, la razonabilidad del debate se justifica en que todas las posiciones en disputa vulneran algunas de nuestras intuiciones básicas. En el caso, de la esclavitud debería darse la situación contraria: el equilibrio reflexivo debería permitir rechazarla desde cualquiera de las teorías de justicia compatibles con algunos valores fundamentales a los cuales no estamos dispuestos a renunciar.

La tercera conclusión es que la propia caracterización del debate en términos de razonabilidad/irrazonabilidad también depende de cómo concibamos a la propia moral. Por ejemplo, para una posición realista extrema, que admita la existencia de hechos morales con una ontología similar a los hechos del mundo físico, no habría desacuerdos razonables. En una postura escéptica o relativista histórica o cultural, todos los desacuerdos se admitirían como razonables, lo que haría perder sentido a la distinción.

DESACUERDOS MORALES, ANIMALES NO HUMANOS Y CONSTRUCTIVISMO

¿Cómo se vincula este debate con la situación de los animales no humanos como individuos dotados de estatus moral y potenciales recipientes de justicia?

Es innegable que existe un desacuerdo de hecho. También, que la postura que sostiene que los animales no humanos poseen estatus moral es ínfimamente minoritaria. Constituye, sin embargo una cuestión abierta si se trata este de un desacuerdo razonable. La desconsideración de los intereses de los animales no humanos podría ser mala incondicionalmente, aun en este escenario, donde la abrumadora mayoría de las personas la considera legítima.

Para evaluar la razonabilidad de este debate necesitamos ampliar la base de los argumentos y considerar las razones por las cuales algunos defienden el status moral de los animales y otros lo niegan en el contexto del conjunto de razones normativas de que disponen ambas partes.

Finalmente, la discusión nos lleva a la pregunta por los propios fundamentos de la moral: ¿En qué consisten las razones morales? ¿Cuáles son los compromisos constitutivos de la agencia moral?

Mi convicción es que la postura que niega a los animales no humanos un estatus moral inherente es irrazonable. Mi interés es, por tanto, elaborar un marco teórico que permita justificar este planteo. Aquí voy a presentar simplemente los aspectos básicos de ese marco que constituye el objeto de una investigación en curso.

Voy a denominar a ese marco teórico *constructivismo total* porque es a la vez normativo, práctico y moral. El enfoque integra ideas fundamentales de Kosgaard

(sobre la irreductibilidad de la cuestión normativa, la moral como identidad práctica y el rechazo del realismo sustantivo), Street (sobre la centralidad de la noción de punto de vista práctico y la caracterización de la agencia moral como resultante de una disposición normativa contenida en este) y Dworkin (sobre el carácter fundamentalmente interpretativo de la moral).

El marco teórico debería dar cuenta de modo coherente de: a) el problema de la objetividad moral y la posibilidad de desacuerdos razonables; b) el vínculo entre el punto de vista práctico y la agencia moral; c) las disposiciones constitutivas de la agencia moral autónoma; d) la posibilidad de consistencia entre la caracterización de la agencia moral ofrecida y el rechazo de los intereses de los animales no humanos como dignos de consideración moral inherente; e) las implicancias de justicia que ello tiene en lo relativo a las instituciones que dependen de una justificación moral como el derecho y la democracia.

La justificación filosófica predominante de la objetividad moral ha sido —desde Platón— alguna forma de *realismo moral*⁶. En la filosofía contemporánea, el realismo ha sido objeto de importantes críticas⁷ y, aunque continúa siendo objeto de múltiples proyectos de defensa, se ha planteado la necesidad de encontrar vías alternativas para justificar la posibilidad de una objetividad moral.

El constructivismo constituye una vía para sostener la objetividad moral, asumiendo el carácter irreductiblemente práctico de la cuestión normativa, sin presuponer la existencia de hechos morales y de modo compatible con el desacuerdo moral. Se trata de una concepción de la normatividad y el valor entendidos como no independientes de las posturas de los agentes prácticos y morales. A las preguntas «¿qué es el valor?» y «¿cómo ingresa el valor al mundo?», el constructivismo da las siguientes respuestas: el valor es algo que confieren al mundo las criaturas que valoran y, por tanto, ingresa y desaparece junto con ellas (Korsgaard, 1996a, 1996b, 2008; Street, 2010, 2012).

Existen múltiples versiones del constructivismo práctico pero el núcleo común a todas ellas es la idea de que los valores y normas morales no se descubren o revelan sino que son construidas por agentes humanos y para propósitos específicos. La idea

6 El realismo moral es la visión según la cual (i) los juicios morales son creencias que pretenden describir el modo en que las cosas realmente son; (ii) algunas de esas creencias son verdaderas; (iii) lo que hace a los juicios morales verdaderos no son las actitudes que hacia su contenido tiene algún agente humano ideal o real. Para el realista, los estándares últimos que constituyen el fundamento de la moral no han sido creados por los seres humanos sino que son parte de la realidad tanto como las leyes de la lógica o los principios básicos de la física (Shaffer-Landau, 2013: 54). El realismo moral es, en síntesis, la visión metafísica de que existen genuinos hechos morales (Smith, 2013: 65).

7 Entre las cuales resaltan tres: i) el reduccionismo de la razón práctica a la razón teórica a que lleva una concepción realista de la agencia moral (Korsgaard, 2008: 302 y ss); ii) la inexistencia de los hechos morales que presupone la ontología moral realista (Mackie, 1977); iii) la irrelevancia de una metafísica realista en las discusiones morales concretas y, especialmente, en relación con los amplios desacuerdos morales inevitables en las sociedades contemporáneas (Waldron, 1992).

de *construcción* es una metáfora —como también lo es la contraparte realista *descubrimiento*- que sugiere dos puntos esenciales. Por un lado, no hay verdades morales «allí afuera», esperando por ser alcanzadas, independientes de nuestro punto de vista o set motivacional como agentes prácticos. Por otro lado, como una forma particular de creación, la construcción es un proceso que no resulta arbitrario o carente de límites (Bagnoli, 2013).

El constructivismo humeano-kantiano se presenta como una explicación distintiva de la cuestión normativa que tiene las siguientes fortalezas: I) Su explicación del valor está *libre de compromisos metafísicos profundos* (no requiere postular una *ontología moral*) y es compatible con la visión naturalista del mundo que ofrece la ciencia contemporánea (solo hay valores cuando hay criaturas que valoran con independencia de la explicación causal sobre cómo una criatura en particular llegó al set de valores de que actualmente dispone). II) Resulta compatible con la idea de una moral con *relevancia práctica* (las obligaciones morales son el resultado de la autonomía del agente que se da su propia ley de actuación), *categorica* (una vez identificadas, las obligaciones morales desplazan —bajo ciertas condiciones- al auto-interés como razón para la acción), *objetiva* (las obligaciones morales pueden identificarse a través de la deliberación racional que se hace desde una cierta caracterización del punto de vista práctico y puede determinar que el agente —desde su set global de compromisos normativos- incurra en error al sostener un juicio de valor en particular) y al mismo tiempo *plural* (el desacuerdo moral de buena fe es posible no solo porque los agentes pueden estar equivocados sobre cuáles son efectivamente sus obligaciones morales sino porque la pluralidad de cosas que valoran puede justificar distintos criterios sobre cómo identificar la obligación moral).

Una caracterización constructivista de la moral se focaliza en los compromisos constitutivos del punto de vista de un agente práctico cuyas disposiciones normativas lo comprometen con el punto de vista moral. Un «mapeo» de estos requiere mostrar cómo debe responder un agente práctico, dispuesto a constituirse en agente moral exitoso, a las distintas interrogantes sobre qué debe hacer. Esto es, responder a la pregunta: «¿qué es ser un agente moral?»

En este sentido, la propia condición de agencia moral autónoma puede considerarse interpretativa. La moral, desde una concepción constructivista, puede entenderse como un concepto práctico interpretativo porque cada instancia de decisión exige reconsiderar los fundamentos globales de la propia práctica (Dworkin, 1986, 1996, 2011).

EL IDEAL DE AUTONOMÍA MORAL

La ruta argumentativa desde la disposición normativa de un agente práctico a constituirse en agente moral a los compromisos constitutivos de la agencia moral puede resumirse en los siguientes pasos:

I) Dado que no existen *hechos morales a priori* (anti-realismo) un agente práctico que pretende constituirse en agente moral necesita disponer de criterios para actuar a las que, por ciertos rasgos conceptuales, pueda identificar como *razones morales*: se trata de razones intersubjetivas (válidas interpersonalmente como criterios de justificación de las acciones), neutrales al agente (no incluyen referencia esencial a la persona que las tiene en un cierto contexto de acción, lo que equivale a decir que son aplicables para cualquier persona que esté en un contexto igual en lo relevante), altruistas (requieren la voluntad de actuar por el bien de otros, tomando en cuenta sus intereses interpretados con benevolencia y sin necesidad de motivos ulteriores) y es posible articularlas en un discurso moral (el razonamiento práctico que permite identificar los aspectos propiamente morales de la situación concreta, determinar los aspectos más relevantes del caso, asignando peso relativo a las razones potencialmente aplicables y proponer argumentos justificativos que resuelvan entre criterios de acción conflictivos)⁸.

II) La disposición de alguien a constituirse en agente moral requiere comprometerse con el ideal de autonomía moral que incluye las siguientes dimensiones fundamentales: autogobierno, responsabilidad, respuesta a razones, disposición a ampliar las razones relevantes, adopción de una postura imparcial que autoriza, sin embargo, a dar un peso mayor al propio interés, y compromiso con la preservación de la propia autonomía.

En primer lugar, la auto-dirección: el agente autónomo se gobierna a sí mismo, esto es, puede actuar a partir de deseos, valores, condiciones que, en un sentido relevante, le son propios. Esto implica las capacidades de autenticidad (reflexionar e identificarse con algunos los deseos y valores que actualmente sostiene y ser capaz de rechazar otros) y de competencia (pensamiento racional, autocontrol, auto-comprensión), a lo que se añade la condición de actuar con libertad (sin coerción externa o interna) (Christman & Anderson, 2005).

En segundo lugar, se plantea como necesario el reconocimiento de un cierto ámbito de responsabilidad irrenunciable. Si la agencia moral es una especie de identidad práctica, el modo en que se desenvuelve se vincula con las opciones que debe tomar un agente en función del conjunto de responsabilidades que es razonable atribuirle. La atribución de responsabilidad supone un control inteligente del propio comportamiento y la identificación de un ámbito razonable de objetivos dentro de los cuales el agente puede incidir en el sentido que lo determinen las razones morales aplicables al caso. La noción de responsabilidad tiene importantes problemas metafísicos vinculados al debate sobre la libertad y el determinismo. Pero, en tanto buscamos el punto de vista de un participante comprometido con cierta práctica parece razonable

8 Sobre estos rasgos conceptuales que se atribuyen a las razones morales ver Raz, 2011, cap. 1º; Nagel, 1986; Hare, 2013; cap. 1º; Richardson, 2014.

adoptar una visión strawsoniana según la cual, constituirse en alguien moralmente responsable depende de la posibilidad de ser destinatario adecuado de actitudes reactivas como amor, odio, gratitud, respeto y resentimiento. La responsabilidad moral implica actuar de un modo tal refleje nuestras actitudes hacia otras personas (buena voluntad, afección o estima; desprecio, indiferencia o malevolencia). El punto central de Strawson es que la caracterización de la agencia moral no requiere una justificación racional externa a las propias prácticas sociales en que se desarrolla, sino que reclama respuestas apropiadas a preguntas tales como: «¿es el comportamiento de X candidato a ser considerado una genuina expresión de mala voluntad?» o «¿puede ser considerado X como participante genuino de relaciones que incluyan una dimensión moral?» (Strawson, 1962).

En tercer lugar, para actuar exitosamente como tal un agente moral necesita disponer de la información necesaria para identificar las razones apropiadas que permitan establecer los cursos de acción correctos, esto es, el modo en que debería ser modificado el mundo por las acciones que el sujeto tiene bajo su control. Esto supone la capacidad de responder a las razones que se identifican como relevantes. Esto ha sido caracterizado por Fischer & Ravizza como *guidance control* y significa que cuando un agente se inclina a actuar en principio de cierto modo, puede existir un escenario alternativo en el cual (i) hay una razón suficiente para actuar de manera diferente a la que el agente está en principio predispuesto a actuar y (ii) si operan los mecanismos apropiados del agente este podrá actuar de esa manera alternativa. Si el mecanismo puede operar, entonces el agente es responsable de sus acciones. En caso contrario —ataque de epilepsia, sonambulismo o trastorno mental, entre muchas otras posibilidades— no (Fisher & Ravizza, 1993: 339-346).

En cuarto lugar, se requiere una disposición a ampliar las razones que se tienen en cualquier momento dado para la elección entre cursos de acción alternativos. La responsabilidad no puede estar limitada a actuar con la información que actualmente se posee pues, en caso contrario, la ignorancia culpable implicaría la ausencia de responsabilidad en aquellos casos en que el agente pudo haberse procurado información adicional que hubiese cambiado el peso relativo de las razones aplicables a la situación y no lo hizo. La asunción del punto de vista moral implica la aceptación de que se puede ser responsable por responder a razones que requieran la alteración o conservación de estados de cosas y por fallar culpablemente en identificar las razones potencialmente aplicables (Sher, 2009).

En quinto lugar, una propiedad constitutiva del punto de vista moral es la imparcialidad: las razones morales tienen en cuenta los intereses relevantes de los otros con independencia de cualquier relación especial que pudieran tener con nosotros. El agente moral es capaz de motivarse por exigencias que plantean intereses ajenos, imparcialmente considerados y dejar de lado el autointerés cuando este recomendaría un criterio diferente de actuación. Sin embargo, la postura moral no puede

construirse partiendo de la base de que los agentes en cualquier caso estarán motivados a dejar de lado el autointerés, sacrificándose por el interés ajeno. El punto de vista moral no es, al menos en su sentido focal, el de los mártires o los santos sino el del agente que busca un equilibrio reflexivo razonable entre su autointerés y los intereses de los otros que reconozca como relevantes. La articulación de las razones morales y las restantes razones de un agente (la globalidad del punto de vista práctico) constituye una de las cuestiones normativas fundamentales. En cualquier caso, los requerimientos de la moral no pueden concebirse como demandantes al extremo tal que, a la hora de decidir qué hacer, no esté moralmente permitido dar cierta prioridad a nuestro bienestar. Ello supone que, aunque la moral sea conceptualmente categórica y exija con frecuencia sacrificar nuestro autointerés, no podemos tener deberes morales que exijan determinado tipo de sacrificio, como por ejemplo permitir que acaben con nuestra propia vida para salvar la de varios extraños, según algún principio consecuencialista. Si se acepta un principio de prioridad relativa del propio bienestar, disminuye el número de casos potenciales en que puede estar justificado racionalmente actuar de manera moralmente incorrecta (Parfit, 2011: 141-149).

En sexto lugar, un agente moral es alguien que pretende actuar como tal a lo largo del tiempo. Necesita —además de ser capaz de reconocer las razones relevantes, identificar sus obligaciones y proporcionar la respuesta apropiada entre las disponibles para cada contexto de acción— concebir como propósito unificado de sus acciones la preservación de la propia autonomía. De acuerdo con Velleman, compatibilizar la agencia presente con la agencia futura requiere preservar la autonomía diacrónica, es decir, la capacidad de realizar elecciones que el futuro agente aceptará pero que quizás no hubiera hecho si fueran contrarias a una estrategia de maximización directa. La solución a este problema es adoptar un criterio de éxito de las acciones que sea diferenciable de los propósitos perseguidos por el agente en cada decisión particular. De este modo, el agente siempre tendrá razones para tomar en cuenta decisiones pasadas que le permiten desarrollar con éxito cierta acción presente y le posibilitarán continuar actuando como agente en el futuro (Velleman, 2000: 237-241).

La condición de agencia moral autónoma puede ser entendida como una forma de auto-constitución: el punto de vista de alguien que, en primera persona, se pregunta qué debe hacer y para decidir cómo actuar realiza un juicio evaluativo en función de las razones que se le aplican y un ámbito de responsabilidad que reconoce como propio. La disposición a auto-constituirse en agente moral implica: a) la capacidad de identificar razones morales y motivarse a actuar por ellas, dejando de lado (hasta cierto punto) el auto-interés en aras de intereses de otros que resultan más relevantes para establecer el curso de acción correcto bajo determinadas circunstancias; b) la capacidad de dar respuesta a expectativas sociales compartidas que son obligatorias desde el punto de vista del agente por considerarse parte comprometida en diferentes vínculos con otros; c) adoptar como finalidad en cada acción —además de las metas

contingentes del caso- la conservación de la propia autonomía, esto es, la posibilidad de seguir actuando como agente moral en el futuro.

LOS ANIMALES NO HUMANOS Y EL ÉXITO DE LA AGENCIA MORAL AUTÓNOMA

Tomando a las razones como el elemento irreductible del dominio normativo y al punto de vista moral como el resultado de una disposición normativa del punto de vista práctico, pueden discutirse los criterios básicos de identificación de obligaciones de alguien que pretende constituirse de modo exitoso en agente moral.

El marco teórico constructivista adoptado implica que el conjunto de creencias normativas de cada agente que pretende ajustarse a lo largo del tiempo al ideal de autonomía moral, se encuentra sujeto a permanente revisión interpretativa.

La pregunta relevante, ante cada afirmación de una obligación moral, consiste en si es posible rechazarla sin comprometer la propia identidad práctica, es decir, sin que la implicancia sea el fracaso de la agencia moral autónoma. Este criterio es expansivo antes que restrictivo: la aceptación actual de cierto set de razones morales obliga al agente a preguntarse sobre sí, para mantener la consistencia como tal, debe aceptar también otras. Si se acepta que el ideal de autonomía moral es interpretativo no es justificable una postura metodológica evitativa. Los compromisos del agente moral requieren la consistencia con el conjunto de sus creencias normativas y no solo con un subconjunto de estas.

Lo que implica que, para sostener que los seres humanos son los únicos generadores de deberes directos, un agente moral consistente debería concluir que existen características humanas especiales que no solo justifican deberes específicos sino que, además, que no se tengan esos mismos deberes frente a otros seres que no poseen esas características.

¿Son los intereses humanos el único criterio de identificación de deberes directos? Mi postura es que eso no se sostiene en equilibrio reflexivo porque: i) existen intereses específicamente humanos (libertad política por ejemplo) que proporcionan deberes directos solo hacia los seres humanos; ii) sin embargo, esos intereses no desplazan a otros más básicos (ejemplo: no ser torturado o sacrificado) sino que los presuponen; iii) en ese entendido, el corte humano/no humano es injustificable sin dejar de lado deberes morales hacia humanos que nuestras intuiciones meditadas justifican (bebés, discapacitados severos; enfermos terminales); iv) la única postura interpretativa consistente, en cuanto a evitar el fracaso de la agencia moral, exige expandir el alcance de nuestras obligaciones morales, atendiendo a los intereses que puedan identificarse en animales no humanos y que comparten con los humanos.

Parece innegable que los seres humanos son, desde el punto de vista del lugar que ocupan en la naturaleza, animales. De acuerdo con la visión naturalista del

mundo aceptada, es implausible plantear una excepción humana, como ruptura en el orden de lo viviente, entre dos formas radicalmente disyuntas, lo humano y lo animal, donde lo primero pueda considerarse irreductible *como tal* a lo segundo (Schaeffer, 2009: 23-24).

Eso no quiere decir que no existan características específicamente humanas (en tanto hay formas de ser específicas de todas las especies animales), esto es propiedades que singularizan a los seres humanos. Por ejemplo, suele invocarse, desde Aristóteles, en términos de singularidad humana, la posesión de la racionalidad. Sin embargo, la racionalidad no significa un proceso puro y autosuficiente de pensamiento sino la posibilidad de disponer de razones para creer o hacer cosas. La capacidad de tener razones está atada a la posibilidad de interrogar, investigar, preguntar, para obtener la información que nos permita diferenciar una buena razón de una mala razón. En el ámbito práctico, esa diferenciación surge a partir de hechos sobre aquello que, en tanto seres humanos, queremos, deseamos o estamos motivados a obtener. Es decir, nuestra naturaleza empírica determina las normas constitutivas de nuestra racionalidad. Y esta naturaleza empírica es nada más que naturaleza animal, en tanto somos animales (Teichmann, 2011).

Dado que, en general, los humanos son seres racionales, capaces de cosas tan complejas como tener una concepción del bien o un sentido de justicia, es razonable atribuirles intereses en disponer de bienes como la libertad política, el auto-respecto o la riqueza económica (Rawls, 1997).

Sin embargo, eso no implica ninguna especialidad o exclusividad humana en términos de estatus moral o aptitud para ser recipiente de justicia. Los humanos tienen un gran número de necesidades como la nutrición, el abrigo, la preservación de la integridad corporal, la obtención del placer y la evitación del dolor, que son precondiciones del disfrute de bienes como la libertad política o el auto-respecto (o al menos, del valor de estos).

Un ejemplo puede resultar ilustrativo. Si consideramos que la esclavitud es algo incondicionalmente malo, parece ser que priorizar la libertad de una persona es un mandato incondicional para cualquier agente moral autónoma, y esa prioridad desplaza cualquier otra consideración como razón para la acción. Sin embargo, esto es falso y queda evidente en el modo cómo el propio Rawls discute la esclavitud. Esta puede ser justificable (bajo condiciones excepcionales podemos tener razones morales para aceptarla) si es preferible a otros estados de cosas como la muerte de los prisioneros de guerra o el trato demasiado «severo» a cierta clase de individuos (Rawls, 1997: 233).

El trasfondo de esa idea es que frente a la importancia de los bienes que preserva la obligación moral de no esclavizar, hay otros que no podemos dejar de reconocer como aún más importantes: la vida, la evitación del sufrimiento. Todos esos bienes forman parte de nuestra naturaleza animal y no hay forma consistente de quitarles la importancia fundamental que tienen, incluso sobre otros que, al menos en

apariencia, responden a rasgos típicos de la especie a la que pertenecemos o alcanzan en ella su mayor desarrollo conocido.

Si se reconoce que nuestros intereses más básicos y profundos, que generan las obligaciones morales más directas (y menos discutibles), resumidas en la fórmula *no dañar*, la postura interpretativa requiere incorporar un principio abstracto fundamental que no distingue entre humanos y no humanos como criterio de identificación de deberes y al que podría denominarse *humanismo expansivo*. Un principio así permite justificar la protección, no solo de los animales no humanos sino también de los seres humanos a quienes les faltan atributos que se consideran típicos de la especie como la racionalidad, el lenguaje, la agencia moral autónoma. Los criterios restrictivos, que identificación al estatus moral con dichos atributos fracasan en proporcionar esa protección o ni siquiera lo intentan (es el caso de Rawls). Considerar el estatus moral a partir de teorías que afirman que lo relevante es, por ejemplo, algún tipo de capacidad mental como la autoconsciencia, lleva a conclusiones contraintuitivas como la justificación del infanticidio por carencia de un niño menor de dos años de derecho a vivir (Tooley, 1972).

CONCLUSIÓN

La adopción de un marco teórico constructivista total permite dar cuenta del tipo de objetividad que nuestros juicios morales poseen, justificando la verdad moral como coherencia interpretativa desde el punto de vista práctico.

Al mismo tiempo, proporciona un criterio para distinguir entre los desacuerdos morales existentes de hecho, aquellos que podemos considerar razonables y no razonables. Mientras los primeros refieren a cuestiones donde cada una de las posturas contradictorias contradice alguna de nuestras intuiciones morales básicas, en los segundos una sola de las posturas puede lidiar en forma coherente con estas. La esclavitud, por ejemplo, contradice nuestras intuiciones morales fundamentales y es totalmente indefendible desde el punto de vista de agentes prácticos dispuestos a actuar como agentes morales autónomos coherentes. La esclavitud es incondicionalmente mala porque resulta indefendibles desde *nuestro* punto de vista práctico, que incluye el compromiso con el punto de vista moral.

Finalmente, y esta es la hipótesis que es objeto de la investigación en desarrollo, el constructivismo total puede proporcionar un criterio para justificar la existencia de deberes morales directos con animales no humanos. Se trata de aquellos que derivan de la identificación de intereses que resultan básicos en humanos porque (si se plantea conflicto) prevalecen sobre otros que consideramos típicos de la especie. El desacuerdo sobre la existencia de deberes morales hacia los animales no humanos no es razonable porque la postura que rechaza la relevancia de los intereses resulta contraria a nuestras intuiciones morales fundamentales.

Pretender ser un agente moral autónomo exitoso y, al mismo tiempo, aceptar dañar a animales no humanos para la satisfacción de intereses triviales (como el placer alimenticio, la vestimenta o el entretenimiento) o de una forma en que jamás se aceptaría afectar a los humanos (como la experimentación) implica el fracaso de la propia identidad práctica por la asunción de una postura inconsistente con los compromisos fundamentales que la hacen posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bagnoli, Carla (2013) «Introduction». En Bagnoli, Carla (ed.), *Constructivism in Ethics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1-21.
- Bales, Kevin, Trodd, Zoe & Williamson, Alex. (2009) *Slavery. The Secret World of 27 Million People*. Oxford (UK): Oneworld Publications.
- Borges, Jorge Luis (1974) *Obras completas*. Madrid: Alianza.
- Christman, John & Anderson, Joel. (2005) «Introduction». En Christman, John & Anderson, Joel (eds.) *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-23.
- Dworkin, Ronald (1986) *Law's Empire*. New York: Harvard University Press.
- _____ (1996) «Objetivity and Truth: You'd Better Believe It». *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 25, Issue 2, pp. 87-139.
- _____ (2011) *Justice For Hedgehogs*. Cambridge (MA): Belknap Press.
- Fisher, J. M. & R, M.. (1993). «Responsibility for Consequences». En Fisher, John M. & Ravizza, M., *Perspectives on Moral Responsibility*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 322-347.
- Francione, Gary (2000) *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*. Philadelphia: Temple University Press, 2000
- Hare, Caspar. (2013) *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Korsgaard, C. M. (1996a) *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press.
- _____ (1996b) *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press.
- _____ (2008) *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press..
- Mackie, J.L. (1977) *Inventing Right and Wrong*. London: Pelican Books.
- Nagel, Thomas. (1986) *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha. (2012) *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, John. (1997) *Teoría de la Justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2002) *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Parfit, D. (2011) *On What Matters*. New York: Oxford University Press.
- Raz, Joseph (2011) *From Normativity to Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- Richardson, Henry S. (2014) "Moral Reasoning", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/reasoning-moral/>>.
- Regan, Tom (1983) *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press.
- Rivera López, Eduardo (2011) *Problemas de vida o muerte. Diez ensayos sobre bioética*. Madrid: Marcial Pons.
- Shaffer-Landeau, Russ. (2003) *Moral Realism. A Defence*. New York: Oxford University Press.
- Sher, G. (2009) *Responsibility without Awareness*. New York: Oxford University Press.
- Singer, Peter. (2015) *Animal Liberation. 40 Anniversary Edition*. London: The Bodley Head Ltd.
- Singer, Peter. (2015) *Animal Liberation. 40 Anniversary Edition*. London: The Bodley Head Ltd.

- Schaeffer, Jean Marie (2009) *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, Michael. (2013). «Realism». En Shafer Landau, Russ, *Ethical Theory. An Anthology*. Second Edition. Malden: Blackwell, p. 63-67.
- Strawson, P. (1962) «Freedom and Resentment». *Proceedings of the British Academy*, 48: 1-25.
- Street, Sharon. (2008) «Constructivism About Reasons», en *Oxford Studies in Metaethics* 3. Shaffer-Landeau, Russ (ed.). New York: Oxford University Press, pp. 207-245.
- _____ (2010) «What is Constructivism in Ethics and Metaethics?». *Philosophy Compass* 5, pp. 363-384.
- _____ (2012) «Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason». En Lenman, J. y Shemmer, Y. (eds.) *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 40-59.
- Teichmann, Roger (2011) *Nature, Reason and the Good Life. Ethics for Human Beings*. New York: Oxford University Press.
- Tooley, Michael (1971) «Abortion and Infanticide». *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, 37-65.
- Velleman, J. D. (2000) *The Possibility of Practical Reason*. Ann Arbor: University of Michigan Library.
- Waldron, Jeremy. (1992) «The Irrelevance of Moral Objectivity». En George, Robert P. (ed.), *Natural Law Theory*. New York: Oxford University Press, pp. 158-187.

COMPETENCIAS DE AUTONOMÍA, ANDAMIAJES Y ARQUITECTURA DE ELECCIÓN: HACIA UNA RENOVADA IDEALIZACIÓN DEL SUJETO EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS¹

AGUSTÍN REYES MOREL²

RESUMEN

El objetivo manifiesto de algunas políticas públicas es influir en el comportamiento de los agentes. Este objetivo tiene como trasfondo, generalmente, dos elementos normativos: una cierta concepción de justicia social y una idealización del comportamiento de los sujetos. Una forma indirecta de reconstruir este segundo pilar surge del análisis de los mecanismos propuestos por la política para generar el cambio en los comportamientos. En los últimos años se han presentado algunos modelos de intervención pública que intentan superar las limitaciones de los mecanismos tradicionalmente enfocados en la coerción o en los incentivos económicos. Una de las estrategias destacadas es la propuesta por Richard Thaler y Cass Sunstein. En el contexto de lo que denominan «paternalismo libertario» sugieren caracterizar a los diseñadores de políticas como «arquitectos de elección» que pueden «empujar suavemente» a los ciudadanos para que tomen las decisiones que realmente quieren tomar prestando atención a la economía cognitiva de la elección y apoyándose en —y no tratando de corregir— el conjunto de elementos irracionales que condicionan sus acciones. En torno a esta propuesta se ha establecido un amplio debate. En esta ponencia se analizará la crítica que presenta Joel Anderson, quien sugiere que el «paternalismo libertario» naturaliza el verdadero problema que deben enfrentar los diseñadores de políticas públicas: las «brechas de autonomía». Esto es, la distancia existente entre las competencias de autonomía realmente presentes en los sujetos y las demandadas por las situaciones complejas de elección. Reducir esta brecha requiere a veces modificar la arquitectura de elección, en otras un cierto desarrollo de tales competencias y en otras una combinación de ambas estrategias. En este marco, la ponencia presentará el concepto de «autonomía relacional andamiada» como posible idealización de sujeto detrás de esta tercera vía articulando las nociones de racionalidad individual limitada, competencias de autonomía y andamiajes.

1 Esta ponencia es una versión adaptada de un texto preparado para libro «Ética aplicada. Perspectivas desde Latinoamérica» que edita la Red Latinoamericana de Éticas Aplicadas (en prensa).

2 Departamento de Economía, Facultad de Ciencias Económicas y Administración, Universidad de la República.

Uno de los objetivos centrales en un amplio conjunto de políticas públicas es influir de forma directa o indirecta el comportamiento de un grupo de personas en una dimensión considerada relevante para la vida de estos individuos o de la sociedad en su conjunto. Basta enumerar a modo de ejemplos políticas sanitarias como las campañas contra el consumo de tabaco o políticas sociales como las transferencias de recursos con contraprestaciones o políticas fiscales como la rebaja en los impuestos al consumo (en particular el Impuesto al Valor Agregado). La fundamentación ética — explícita o implícita— con la que los diseñadores y ejecutores de las políticas públicas justifican la intervención estatal en el ámbito de los comportamientos individuales posee al menos dos pilares normativos³:

- a. una cierta concepción de justicia social en la que se articulan, se solapan o entran en tensión (según el marco institucional y la época histórica) las nociones de equidad, igualdad, libertad, solidaridad, eficiencia, reconocimiento y que dota de sentido a la política. En particular, a partir de la Modernidad los integrantes de las sociedades democráticas posee como un elemento estructurador de su horizonte normativo la idea de *igual dignidad*: «el autoconcernernos como iguales se sustenta en una característica común que tenemos por nuestra condición de personas [que] consiste en que no tenemos precio o valor de cambio, sino que somos en sí mismo valiosos, nunca somos medios para algo más sino fines en sí. Esto es lo que Kant denominaba *dignidad*. La igual dignidad, dentro de su alcance universal, es pasible de ser interpretada de diferentes formas, ya que podemos preguntarnos cuál es la mejor manera de traducirla a la sociedad [...] La respuesta que se brinde a esta pregunta dependerá, entre otras cosas, de cómo se procese en la discusión pública los reclamos y las luchas sociales» (Pereira, 2014: 5). De esta forma, este primer pilar normativo tiene como condición de sentido el contenido específico del segundo, es decir:
- b. la idealización o modelización de los agentes construida a partir de la selección de los rasgos que explican su comportamiento y/o los rasgos que deben promoverse o respetarse teniendo en cuenta su igual dignidad. En el contexto de las sociedades democráticas contemporáneas la modelización subyacente a las políticas se elabora con un conjunto de materiales proteicos y contestados pero que no puede dejar de tomar en consideración alguna versión de las ideas de racionalidad, relacionalidad y vulnerabilidad⁴.

3 En el ámbito hispanoamericano se pueden destacar los aportes en este campo de Burstin et al (2010), Cortina (2007, 2010), Cortina y Pereira (2009), Conill (2006), Martínez Navarro (2000), Pereira (2010, 2013a, 2013b, 2014), Reyes (2011)

4 Dice Pereira que «en los campos del conocimiento que tienen por objeto la acción humana, en forma inevitable debe realizarse algún tipo de idealización del comportamiento de su objeto [...] En dicha tarea dos criterios serán los que guíen el recorrido: uno será el de la racionalidad práctica y

Con respecto a este segundo pilar, Gustavo Pereira considera que «todo diseño de políticas sociales [...] cuenta como trasfondo con una idealización del sujeto que lo estructura y orienta. En la filosofía moral este hecho puede verse claramente en la obra de Rawls, en la cual el supuesto de personas libres e iguales oficia como concepto articulador del diseño de su teoría⁵. La misma lógica puede verse también en el trabajo de Julian Le Grand⁶, quien explica a través de estas idealizaciones la evolución de las políticas sociales en el Estado de bienestar» (Pereira, 2004: 9). En varios de sus artículos, Pereira sostiene que en el campo de las políticas públicas la idealización que ha tenido mayor impacto es la del *egoísmo racional*, es decir, una modelización de los sujetos compuesta por una motivación centrada en el auto-interés, una precisa racionalidad instrumental o estratégica, una caracterización rígida de la vulnerabilidad y una visión competitiva de la relacionalidad (Pereira, 2014: 10-11). Pero en los últimos tiempos, en la medida en que el enfoque de las capacidades ha ido impregnado no solo el campo de los análisis sino también del diseño de políticas, su idealización subyacente —que puede denominarse como *agencia, autodeterminación* o incluso *autonomía personal*— ha ido tomando fuerza. En este modelo hay una expansión de la racionalidad (se incluyen motivaciones racionales como la *simpatía* y, en particular, el *compromiso*) y sobre todo una conciencia mucho más precisa de la variabilidad intersubjetiva y de la vulnerabilidad de los agentes a la hora de constituir y perseguir sus planes vitales (Pereira, 2014: 11-12). Pero Pereira y otros autores iberoamericanos entre los que se destacan Adela Cortina, Jesús Conill, Juan Carlos Siurana, Ana Fascioli y Helena Modzelewski⁷ han comenzado a proponer como alternativa la idealización de la *autonomía relacional*⁸ y, en particular, de la *autonomía del reconocimiento recíproco*, que al desarrollo expansivo del modelo anterior agrega la centralidad de las relaciones de reconocimiento con otros significativos que permiten consolidar la autoconfianza, el autorespeto y la autoestima⁹: «bajo esta perspectiva,

su creciente expansión, y el otro el reconocimiento de la vulnerabilidad o fragilidad de la vida de las personas» (Pereira, 2014: 10).

5 Rawls (1995).

6 Le Grand (2003).

7 Para una presentación general del desarrollo de esta perspectiva por parte de los autores mencionados ver Cortina y Pereira (2009).

8 Esta es una idealización que surge en el contexto de las críticas feministas a los modelos clásicos de autonomía de raíz kantiana, cuya ejemplificación más conocida es la idea de persona moral en la teoría de justicia social propuesta por Rawls. Para una caracterización precisa de esta noción, ver en particular el volumen editado por Catriona Mackenzie y Natalie Stoljar, *Relational Autonomy* (2000).

9 Aunque esta perspectiva se remonta a la obra del joven Hegel, en la filosofía moral y política contemporánea sus exponentes principales son Habermas, Honneth, Cortina y, en América Latina, Pereira, Giusti y Fascioli (entre otros).

la autonomía que es resultado de una creciente descentración del sujeto, asume la propia vulnerabilidad y limitación, y en tanto que somos sujetos necesitados y frágiles requiere de la inclusión de las perspectivas de los otros para poder efectivamente llevar adelante un plan vital. Esto se especifica a través de un proceso en el que la autonomía se alcanza solamente bajo condiciones sociales que la propicien, y en este proceso es crucial ser capaz de confiar en nuestros sentimientos e intuiciones, defender lo que creemos y considerar nuestros proyectos como valiosos. En este proceso los sujetos son vulnerables a las injusticias que pueden menoscabar la autonomía, y esto significa tanto la privación material como las alteraciones o trastornos de los nexos sociales para asegurar tal autonomía» (Pereira, 2014: 14). En lo que sigue, esta ponencia propondrá profundizar el proceso de descentramiento —en el marco general de esta perspectiva de modelización que pone el foco en la inherente relacionalidad de los sujetos- partiendo de la revisión crítica de algunos de los mecanismos destacados en las nuevas generaciones de políticas públicas.

INCENTIVOS, EMPUJONES Y COMPETENCIA DE AUTONOMÍA

El análisis de las idealizaciones subyacentes a las políticas en general debe hacerse de forma indirecta. No es habitual que exista una explicitación de los rasgos considerados relevantes ni una fundamentación normativa de esta selección. Por lo tanto, una forma derivada pero muy fructífera de reconstruir el modelo de sujeto que toma en cuenta el diseñador o el implementador de la política se consigue mediante el análisis de los mecanismos propuestos para generar el cambio en los comportamientos. En este ámbito, dejando de lado la coerción, una estrategia ha sido tradicionalmente utilizada y ha recibido una atención crítica sustantiva: la implementación de incentivos (o desincentivos) económicos. La utilización privilegiada en diversos ámbitos de los incentivos materiales considerados como «zanahorias o garrotes» permite inferir —en general- que la modelización subyacente es la de *homo oeconomicus* o *egoísta racional*. Samuel Bowles afirma que "entre economistas, juristas y hacedores de políticas influenciados por [este modelo], se sostiene ampliamente que al pensar en el diseño de política pública y de sistemas legales [...] deberíamos asumir que las personas —sean ciudadanos, empleados, socios comerciales o potenciales criminales- son enteramente auto-interesadas y amorales. En parte por esta razón, ahora se implementan incentivos materiales para motivar el aprendizaje de los alumnos, la efectividad de los maestros, la pérdida de peso, la votación, el abandono del hábito de fumar, el cambio de bolsas de plástico por otras reutilizables, [y hasta] en investigación básica. Todas actividades que, en la ausencia de los incentivos económicos, podrían estar motivadas por razones intrínsecas, éticas o no económicas» (Bowles, 2016: 13). El economista estadounidense afirma que nadie cree realmente que las personas sean exclusivamente egoístas racionales, pero que en todo caso es prudente diseñar

políticas y leyes *como si* las personas actuasen de la forma en la que son descritos en el modelo, dado que así se evita caer en ciertas «ingenuidades» políticas. Recuerda la cita de David Hume en la que el filósofo escocés afirma «es una máxima política justa que *hay que suponer que todo individuo es un bribón [knave]*. Aunque al mismo tiempo parece algo extraño que sea verdadera en política una máxima que de hecho es falsa» (Hume, 2011: 74)¹⁰. Pero Bowles destaca que es todo menos prudente dejar que el *homo oeconomicus* sea el modelo del ciudadano, del empleado, del estudiante o del prestatario. Por dos razones: en primer lugar, las políticas que siguen de este paradigma a veces vuelven la asunción del egoísmo universal amoral más verdadera de lo que de otra manera sería, dado que en ocasiones las personas actúan de forma más auto-interesada en presencia de incentivos que en su ausencia. En segundo lugar, porque multas, premios y otros inductores materiales habitualmente no funcionan muy bien. No importa cuán hábilmente se diseñen para aprovechar la avaricia de los bribones, los incentivos no pueden por sí solos proveer los fundamentos de un buen gobierno (Bowles, 2017: 13). Una amplísima literatura surgida tanto de la economía experimental como de la filosofía moral ha aportado algunas evidencias y razones que profundizan las advertencias de Bowles¹¹.

En este marco, en los últimos años se han presentado algunos modelos de intervención pública que intentan superar las limitaciones anteriormente señaladas. Una de las estrategias que ha tenido un relativo impacto en el ámbito de los diseñadores e implementadores de políticas públicas anglosajones es la propuesta por el economista del comportamiento Richard Thaler y el filósofo Cass Sunstein en su libro *Nudge* (2008). En esa obra los autores recogen y analizan un conjunto de evidencias provenientes de la psicología y economía comportamental que parecen mostrar, al contrario del modelo del *homo oeconomicus*, a los agentes reales como poseyendo una racionalidad instrumental o estratégica limitada, particularmente en contextos de elección complejos o sofisticados. En esto siguen los pioneros estudios de Daniel Kahneman y Amos Tversky. El primero de ellos escribió que «los historiadores de la ciencia han observado a menudo que, durante un tiempo, los especialistas en una disciplina determinada tienden a compartir suposiciones básicas sobre su objeto de estudio [...] Los científicos sociales de la década del setenta aceptaban generalmente dos ideas acerca de la naturaleza humana. La primera era que la gente

10 Adela Cortina recuerda en varios pasajes de su obra la idea de Kant de que hasta un pueblo de demonios (es decir, de bribones, egoístas racionales, de insensibles morales) preferirían el buen gobierno a la anarquía, con tal de que tengan inteligencia (Cortina, 1998). Pero esa versión de la inteligencia (relacionada entre otros aspectos con la planificación temporal de mediano y largo plazo) no es a la que apelan directamente los incentivos materiales.

11 Por mencionar algunos de estos trabajos: Arieli (2008), Calvo (2012a, 2012b, 2013), Cortina (1998, 2001, 2002), Conill (2006), Elster (1988, 2002, 2007), Gintis et al (2005), Gintis (2017), Henrich et al (2004), Kanheman (2012), Ostrom (2000), Sen (1986).

es generalmente racional, y su pensamiento normalmente sano. Y la segunda, que emociones como el miedo, el afecto y el odio explican la mayoría de las situaciones en las que la gente se aleja de la racionalidad. Nuestro artículo desafiaba a estas dos suposiciones sin discutir las directamente. Documentamos de manera sistemática errores en el pensamiento de la gente normal y buscamos el origen de dichos errores en el diseño de la maquinaria de la cognición más que en la alteración del pensamiento por la emoción» (Kahneman, 2012: 12). En esta línea, tanto Kahneman como Thaler y Sunstein sostienen que las personas poseen dos sistemas cognitivos: el primero, que denominan *sistema automático* es rápido, inconsciente, intuitivo, no requiere esfuerzo y es especializado; el segundo, denominado *sistema reflexivo o lento*, requiere más tiempo, es controlado, esforzado, consciente y estructurado por reglas¹². Lo que parece surgir como conclusión en varias de las investigaciones llevadas a cabo en este terreno es que el primer sistema es el autor de muchas elecciones y juicios y que, en general, funciona a partir de una serie de heurísticas o reglas generalizadoras y básicas que, en contextos de percepción, juicio o elección complejos, más que facilitar nublan el buen uso de la razón práctica.

En su desarrollo y ejemplificación de lo que denominan un «paternalismo libertario», Thaler y Sunstein (2003, 2008) sugieren caracterizar a los diseñadores de políticas como «arquitectos de elección» que pueden «empujar suavemente» (*nudge*) a los ciudadanos para que tomen las decisiones que realmente quieren tomar (o que son mejores consideradas todas las cosas, incluido el punto de vista de la persona), prestando atención a la economía cognitiva de la elección y apoyándose en el conjunto de sesgos, corazonadas y reglas heurísticas que están relacionados con el sistema cognitivo automático. Al tiempo que no reniegan del poder y la relevancia de los incentivos (y por lo tanto de cierta forma de interpretar dimensión reflexiva del actuar humano), argumentan que deben diseñarse intervenciones que reconozcan que la limitada racionalidad de las agentes (John et al, 2009). Como ejemplo, una de las heurísticas habituales no solo de los ciudadanos sino también en los diseñadores de políticas no conscientes del funcionamiento del sistema automático es lo que se denomina el sesgo de disponibilidad: la importancia de una idea es a menudo juzgada por la fluidez (y la carga emocional) con que acude a la mente. Khaneman cita una idea elaborada por Sunstein y Timur Kuran (1999) que denominan «cascada de disponibilidad», esto es

12 Según Kahneman, «la búsqueda espontánea de una solución intuitiva a veces fracasa: no nos viene a la mente ni una solución experta, ni una respuesta heurística. En estos casos es frecuente que nos pasemos a una forma más lenta, meditada y esforzada de pensar. Este es el pensamiento lento [...]. El pensamiento rápido incluye las dos variantes del pensamiento intuitivo —el experto y el heurístico—, así como las actividades mentales puramente automáticas de la percepción y la memoria» (Kahneman, 2012: 18).

«una cadena autosostenida de acontecimientos que puede comenzar por reportajes de los medios sobre un acontecimiento relativamente menor y llegar hasta el pánico colectivo y la intervención del gobierno a gran escala. En ocasiones, los reportajes de los medios sobre un riesgo captan la atención de un segmento de la opinión pública, a la que deja alarmada y preocupada. Esta reacción emocional se convierte en un acontecimiento en sí mismo, que da lugar a una cobertura adicional en los medios que a su vez produce una mayor preocupación y repercusión. El círculo es a veces acelerado deliberadamente por «empresarios de la disponibilidad», individuos u organizaciones que trabajan para asegurar un flujo continuo de noticias preocupantes. El peligro va exagerándose cuando los medios compiten con titulares que llaman la atención. Los científicos otros grupos que intentan hacer perder el miedo y el horror crecientes atraen poco la atención de la sociedad, que casi siempre se muestra hostil: quien diga que el peligro ha sido exagerado, será sospechoso de estar vinculado con «abyectas maniobras». El asunto adquiere importancia política por estar en la mente de todo el mundo, y la respuesta del sistema político está guiada por la intensidad del sentimiento público. La cascada de disponibilidad ha redefinido ahora las prioridades. Otros riesgos y otras maneras de emplear los recursos para el bien público han pasado todos a un segundo plano» (Khaneman, 2012: 152).

Thaler y Sunstein identifican cinco elementos claves que deben tomarse en cuenta a la hora de diseñar una arquitectura de elección que facilite la mejor toma de decisiones por parte de los sujetos:

- Centralidad de la opción por defecto.
- Esperar el error y diseñar sistemas para que los ciudadanos aprendan de sus errores.
- Dar una devolución para que las personas comprendan las implicaciones de sus acciones.
- Tomar en cuenta cómo los sujetos construyen mapas mentales
- Considerar la tendencia que tienen los sujetos de seguir a aquellos que suponen afines (John et al 2009: 363).

En torno a esta propuesta se ha establecido un amplio debate con diversas aristas (Goodwin 2012; Hansen y Jesperen 2013; John et al 2009; Kusters y Van der Heijden, 2015; Mills 2013; Nys y Engelen 2016). En esta ponencia tomaremos en consideración la crítica que establece Joel Anderson (2009, 2010a, 2010b, 2011, 2014, 2016). Tal perspectiva hace foco en el modelo de sujeto subyacente en la propuesta de Thaler y Sunstein y tiene como centro específico la rígida aproximación tanto de la racionalidad como de la vulnerabilidad de los individuos a la hora de hacer elecciones y actuar en consecuencia. Anderson establece dos grandes líneas de objeciones:

- En primer lugar, señala que la actitud de Thaler y Sunstein hacia las habilidades y capacidades de las personas para tomar decisiones es ahistórica e

hipostasiada. Desde esta perspectiva, la ausencia de referencias a las diversas formas y los diversos mecanismos mediante los cuales los sujetos aprenden a tomar decisiones complejas parece ser la consecuencia de aceptar una visión de la persona cosificada e internalista. Anderson sugiere que el hecho de que la superación de los sesgos y los mecanismos irracionales no sea algo natural no provee una razón sólida para pensar que el proceso histórico de desarrollo de las habilidades deliberativas y prácticas de repente ha llegado a su fin, ni que este desarrollo se sustente exclusivamente en la «fuerza de voluntad» de los sujetos tomados por sí solos (Anderson 2009: 4)¹³.

- El foco exclusivo que ponen los autores en los cambios de comportamiento alcanzados a través de cualquier medio políticamente factible demuestra cierta despreocupación por dos dimensiones claves en la toma de decisiones de agentes racionales y vulnerables: la capacidad de guiarse y la capacidad de gobernarse a sí mismos. Para Anderson, esta indiferencia es una marca de la poca relevancia que Thaler y Sunstein le otorgan al concepto de *autonomía* personal o de *agencia* en el sentido seniano (Anderson 2009: 4).

A partir de estas objeciones, Anderson sugiere que la perspectiva de Thaler y Sunstein naturaliza el verdadero problema que enfrentan los diseñadores de políticas públicas y que puede denominarse como «brechas de autonomía». Es decir, la distancia existente entre las capacidades realmente presentes en los sujetos y las demandadas por las situaciones complejas de elección. Ejemplos típicos de estas brechas son las exigencias de información y de capacidad de valorar múltiples alternativas complejas que se le presentan a los sujetos al tener que optar por algún plan jubilatorio en los sistemas previsionales de las sociedades contemporáneas, o la misma combinación de información y capacidades deliberativa sumada a una precisa habilidad para gestionar las ofertas de consumo que se espera de los agentes en algunas políticas sociales (por ejemplo, en algunos formatos de contraprestaciones en los programas de transferencias de recursos). Las políticas públicas que no toman en cuenta o exacerban estas brechas pueden ser criticadas desde diversos ángulos: instrumentalmente afectan las posibilidades de alcanzar los logros, profundizan las desigualdades entre los sujetos, impactan de forma subjetiva o simbólica en quienes

13 El fundamento de esta crítica de Anderson se relaciona con la idea que Kant expresa en «¿Qué es la Ilustración?»: «Por tanto, a cada hombre individual le es difícil salir de la minoría de edad, casi convertida en naturaleza suya; inclusive, le ha cobrado afición. Por el momento es realmente incapaz de servirse del propio entendimiento, porque jamás se le deja hacer dicho ensayo [...]. Por eso, solo son pocos los que, por esfuerzo del propio espíritu, logran salir de la minoría de edad y andar, sin embargo, con seguro paso [...] Pero, en cambio, es posible que el público se ilustre a sí mismo, siempre que se le deje en libertad; incluso, casi es inevitable [...] Para esa ilustración solo se exige libertad y, por cierto, la más inofensiva de todas las que llevan tal nombre, a saber, la libertad de hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio» (Kant, 1986: 7-8)

al verse incapacitados de alcanzar los estándares propuestos reciben el mensaje humillante de su inadecuación como ciudadanos o individuos y, finalmente, implican una contradicción en la voluntad colectiva (Anderson 2009: 9).

Para reducir las brechas de autonomía se pueden transitar dos caminos (que claramente pueden complementarse o articularse): modificar la arquitectura de elección para rebajar las exigencias sin alterar o siquiera prestar atención al desarrollo de las capacidades de auto-gobierno y auto-dirección de las personas (estrategia que en líneas generales es la que sigue el paternalismo libertario y que técnicamente no reduce la brecha de *autonomía* sino que evita que se manifieste de forma explícita una disonancia práctica en los agentes)¹⁴ o establecer procesos de desarrollo en término de mínimos de las capacidades de autonomía. La senda por la que opta Anderson es la segunda. Siguiendo en este sentido a Diana T. Meyers (1989, 2004), Anderson presenta la idea de *competencia de autonomía*¹⁵ que implica el desarrollo de un conjunto de habilidades cognitivas y volitivas entre las que se encuentran la memoria, la imaginación, el análisis crítico, la razonabilidad, la receptividad, la resistencia, la resolución y la autocorrección. En este contexto, Anderson propone conceptualizar la autonomía en términos de qué recursos le proporciona a una persona o cómo la empodera. Desde esta perspectiva, «la autonomía puede ser vista como un conjunto de capacidades que los individuos tienen para dirigir sus vidas, en contraste con los enfoques que consideran la autonomía en gran medida como una condición de control causal» (Anderson, 2014: 137). La articulación de estas capacidades permite establecer analíticamente cuatro dimensiones de la autonomía personal (Anderson, 2016: 54):

- a. Autonomía deliberativa (capacidad para tomar decisiones de las que sea difícil arrepentirse);
- b. Autonomía ejecutiva (capacidad para resistir tentaciones problemáticas y motivarse a perseguir los propios objetivos);
- c. Autonomía auto-interpretativa (capacidad para una auténtica apertura a las propias necesidades y deseos centrales);

14 La noción de disonancia o fricción práctica como elemento que una noción compleja de autonomía debe integrar está presente en la obra de Elster (1988), en la de Honneth (2009) y en la de Pereira (2009). Algunos de mis análisis de la idea de agencia cognitiva y autorrealización también utilizan ese concepto (Reyes 2011, 2013, 2015).

15 Dice Meyers: «Llamo competencia de *autonomía* al repertorio de habilidades de agencia que empoderan a las personas. El sujeto agente tiene un repertorio bien desarrollado y coordinado de habilidades y lo usa tanto en la vida cotidiana como en situaciones críticas. Al ejercer la competencia de autonomía, los agentes toman conciencia de sus verdaderos afectos, deseos, rasgos, capacidades, valores y objetivos, conciben ideales personales realistas y tratan de alinear los primeros con los últimos. La competencia de autonomía pone en marcha un proceso paso a paso, de prueba y error, de auto comprensión y auto reconstrucción que asegura una identidad provisional auténtica» (Meyers, 2004: xvii).

- d. Autonomía crítica (capacidad para descubrir y distanciarse de los sesgos e influencias distorsionantes).

Aunque las cuatro dimensiones pueden ser expandidas o limitadas por los diversos mecanismos propuestos por la política pública (en ocasiones de forma poco articulada entre sí), un número importante de acciones concretas hacen foco en aspectos relacionados con las dos primeras debido a que remiten de forma directa a la toma de decisiones y a la capacidad de actuar en consecuencia. En este sentido, la diferencia central entre la perspectiva de Anderson y la que presentan Thaler y Sunstein recae en la mirada sobre la racionalidad y la vulnerabilidad de los sujetos y sus decisiones: los segundos, como es común a casi toda perspectiva paternalista, poseen una mirada ambigua sobre los agentes individuales (sobre exigente y desconfiada, al mismo tiempo) y creen que el resultado de las elecciones es más importante que el proceso en sí mismo, mientras que el primero entiende que el resultado no es independiente del proceso y acepta que lo único que puede promoverse sin violentar la dignidad de los sujetos es un conjunto de habilidades de autonomía y no un haz de resultados (o, en términos del enfoque de Sen, capacidades y no logros o funcionamientos).

Pero yendo un paso más allá, la debilidad de la propuesta de Thaler y Sunstein no solo está en su poca atención a las capacidades deliberativas y ejecutivas, sino también en un fuerte individualismo metodológico y, en particular, en una visión internalista de la agencia humana que les impide caracterizar con rigor la dimensión relacional de los procesos de decisión. En lo que sigue, se intentará mostrar que estos procesos experimentales solo pueden caracterizarse de forma adecuada si se conciben las habilidades autonómicas como sustentadas en un conjunto de andamiajes cognitivos y volitivos externos. Este último movimiento de la ponencia brindará algunos elementos complementarios para terminar de dar forma a la idealización de una *autonomía relacional andamiada*.

LOS ANDAMIAJES EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

La idea de que los procesos de cognición, juicio y decisión complejos necesitan soportarse en algunos elementos externos a la *mente*, *psiquis* o *alma* individual puede rastrearse al menos hasta Sócrates y Aristóteles¹⁶. Algunos estudios pedagógicos han planteado, también desde hace varios años, la centralidad de los andamiajes educativos para permitir a los niños consolidar ciertas habilidades cognitivas¹⁷. Pero a partir de los años noventa, con el desarrollo de las ciencias cognitivas y su impacto en las teorías de la mente, esta perspectiva de una cognición andamiada comienza

16 Basta recordar la mayéutica socrática y la relación entre ética y política, entre individuo y polis, que establece Aristóteles al final de su «Ética Nicomaquea».

17 En particular, la obra de Lev Vygotsky sobre las nociones de «andamiaje» y «zona de desarrollo próximo». Para un análisis detallado de estos conceptos, ver Vygotsky (1995) y Goswami (2010).

a establecerse como una tercera vía entre el internalismo y el externalismo clásico¹⁸. Esta línea conocida como *externalismo activo* se nutre en primer lugar de los trabajos de Andy Clark en torno al concepto de *mente extendida* y *extensión cognitiva* (Clark 1997, 1998, 2000a, 2000b, 2008). Sin hacer referencia a todas las aristas de este modelo de cognición y volición, en lo que sigue espigaremos algunos de sus elementos para nutrir una idealización de sujeto más comprensiva en el campo de las políticas públicas.

En primer lugar, para Clark la cognición extendida tiene como núcleo la idea de que las personas distribuyen parte del proceso de conocimiento hacia el ambiente. Así, algunas características del entorno en el cual la información es encarnada se vuelven un componente activo del sistema cognitivo. De este modo, el cerebro se desarrolla de una manera que complementa las estructuras externas y aprende a desempeñar su papel dentro de un sistema unificado y densamente acoplado. Una vez que se reconoce la centralidad del medio ambiente en el desarrollo del conocimiento, se entiende que la cognición extendida es un proceso básico, no un agregado adicional (Clark, 2007: 225) Es cierto que cuando los sujetos se habitúan a usar un sistema externo, este puede internalizarse. Pero el apoyo externo no es tanto removido como absorbido (al menos en parte). Los cálculos aritméticos son un buen ejemplo. Un niño aprende a sumar utilizando los dedos o canicas hasta que las adiciones más sencillas se internalizan (pasan a ser resueltas, en términos de la teoría de Kahneman y Tsverky, por el sistema automático). Pero las operaciones matemáticas más complejas no pueden resolverse de la misma forma y requieren el uso del sistema reflexivo y, en general, de algún tipo de andamiaje externo (piénsese en la utilización del lápiz y papel). El proceso cognitivo no puede llevarse adelante —en general- sin estos andamiajes (Anderson, 2010a: 234-235). Otro ejemplo que es más relevante para el caso de las políticas públicas remite al carácter de andamiaje externo que posee el lenguaje. En particular, el *lenguaje moral público* que está compuesto por fórmulas, etiquetas, máximas es un elemento crucial e irremplazable de un razonamiento genuinamente moral dado que incluye las herramientas que permiten la construcción y la navegación comunal del espacio moral (Clark, 2000b: 271). Por ejemplo, en el caso de las políticas públicas hay evidencias que muestran que los incentivos materiales ayudan a promover ciertos cambios de comportamiento cuando están acompañados por una

18 En el comienzo del artículo «Extended Mind», Clark y Chalmers afirman: «¿Dónde termina la mente y comienza el resto del mundo? La pregunta invita a dos respuestas estándar. Algunos aceptan la demarcación de la «piel y cráneo» [skin and skull] y dicen que lo que está fuera del cuerpo está fuera de la mente. Otros están impresionados por argumentos que sugieren que el significado de nuestras palabras «simplemente no están en la cabeza», y sostienen que este externalismo sobre el significado conduce a un externalismo sobre la mente. Proponemos una tercera posición. Defendemos un tipo muy diferente de externalismo: un externalismo activo, basado en el papel activo del ambiente en la conducción de los procesos cognitivos» (Clark, 2008: 220)

deliberación extendida que solo puede realizarse *por medio* de un lenguaje moral público. La ausencia de una justificación normativa de los incentivos o las penalidades materiales invitan a enmarcar el objetivo de la política en una lógica puramente economicista. Bowles recuerda el caso de una guardería en Haiffa en la que al poner una pequeña multa a los padres que llegaban tarde a recoger a sus hijos —y haciéndolo sin explicitar cómo esa práctica paterna afectaba a los maestros, es decir, sin una «lección moral»- se transmitió el siguiente mensaje: la tardanza está en venta. El efecto inmediato de la multa fue el incremento de los minutos que los padres demoraban en buscar a sus hijos (Bowles, 2016: 15). Solo como hipótesis, quizá algunos de los defectos de las políticas de transferencias con contraprestaciones se relacionen con esta sinergia negativa entre incentivos materiales y elementos normativos. Una racionalidad práctica moral requiere andamiajes externos morales, y es imposible —o al menos muy difícil- asumir que puedan darse comportamientos de este tipo ante la ausencia de tales andamiajes y, en particular, frente a la presencia de andamiajes lingüísticos asociados exclusivamente a la racionalidad estratégica o instrumental¹⁹. La autonomía deliberativa adquiere así un descentramiento imprescindible que no es recogido por las perspectivas más internalistas e individualistas.

Pero también debe describirse en términos extensionistas la dimensión ejecutiva de la autonomía, dado que esta arista es la que las políticas públicas habitualmente modelizan de forma imperfecta conduciendo así al establecimiento de una «brecha de autonomía». Esto se produce, en general, promoviendo la naturalización de los elementos volitivos asociados al sistema automático y dificultando el acceso a los elementos contextuales que permiten el desarrollo del sistema reflexivo. Un conjunto de problemáticas típicas está asociado a lo que Jon Elster denomina «miopía temporal», es decir, el sesgo que lleva a los agentes a atribuir menos importancia a las recompensas en el futuro distante que a las recompensas en el futuro cercano o en el presente afectando así la capacidad de planificar lo venidero, en otras palabras, la capacidad de hacer elecciones con mejores consecuencias que las derivadas de decisiones tomadas minuto a minuto o segundo a segundo (Elster 2010: 131). Elster presenta una serie de ejemplos de miopía que están relacionados con varios contextos en los que la política pública trata de influir en el comportamiento de los agentes: «Supongamos que una persona hace un nutrido descuento de las recompensas futuras. En vez de recibir

19 Dice Clark, por ejemplo, que la teoría de la elección racional estándar es más poderosa en contextos en los que la elección está fuertemente limitada: «donde el andamiaje externo de políticas, infraestructura y costumbres es fuerte y (de forma importante) es el resultado de una selección competitiva, los miembros individuales son, en efecto, piezas intercambiables de una gran máquina. La máquina se extiende fuera del individuo e incorpora grandes estructuras sociales, físicas e incluso geopolíticas. Es el comportamiento de esta gran máquina lo que la teoría económica tradicional modela exitosamente. Una amplia variedad de perfiles psicológicos individuales son completamente compatibles con los papeles funcionales específicos en tal máquina» (Clark, 1997: 272-273).

educación universitaria, que conlleva un sacrificio temporario de ingresos para obtener más adelante un ingreso más alto, acepta un trabajo de bajo nivel con escasas posibilidades de ascenso inmediatamente después de terminar la escuela secundaria. Como ignora el impacto de largo plazo del hábito de fumar y de los alimentos con colesterol elevado, tiene una corta esperanza de vida» (Elster 2010: 135). En un sentido similar, Anderson afirma que cuanto más compleja e individualizada se vuelve la sociedad, un número mayor de personas necesitan una férrea auto-disciplina para no sufrir los efectos de la miopía temporal. De acuerdo a lo que se podría llamar el modelo estándar, las estrategias para consolidar cierta «fuerza de voluntad» asociada a la capacidad de postergar la satisfacción son comprendidas en términos mentalistas, individualistas y voluntaristas. Pero ser auto disciplinado, siguiendo la perspectiva de Clark, es una propiedad contextual: no simplemente un rasgo de la personalidad sino, en vez, una característica de las personas como son en contextos particulares, con el andamiaje requerido (Anderson, 2010: 247). En este sentido es interesante evaluar si algunas formas de consumo (en particular el consumo compulsivo o el consumo de bienes posicionales que están asociados directamente con la «miopía temporal») pueden estar siendo estimuladas por un diseño de políticas públicas que desconoce la centralidad de los andamiajes externos para la gestión del tiempo y la moderación de la tentación²⁰.

Anderson afirma que, este sentido, algunos de los recursos más importantes para poder tomar decisiones, planificar a mediano y largo plazo y llevar a cabo estos planes no son activos individuales y portables, sino bienes compartidos. Pero dada la perspectiva internalista e hipostasiada de las capacidades deliberativas y ejecutivas que permean algunas de las políticas públicas afines al paternalismo libertario y la consolidación de una sociedad movida por una competencia individual feroz, estos bienes comunes e institucionales se están desmantelando intencionalmente o se están derruyendo por falta de uso. Anderson sugiere que «la realidad es que muchas de las más efectivas estructuras de soporte no están construidas por nosotros sino para nosotros, como parte de una herencia material e institucional» (Anderson, 2010: 249)²¹.

20 En estos momentos, el Grupo «Ética, Justicia y Economía» de la Universidad de la República del Uruguay —al que pertenezco— conduce una investigación sobre la relación entre políticas sociales y consumo posicional que explora alguna de estas posibilidades.

21 Es cierto, también, que a veces el desmantelamiento de estos bienes compartidos que son parte de una herencia institucional es el subproducto de la dinámica de avance en la comprensión e implementación de las formas que adopta la igual consideración en las diversas sociedades (un ejemplo puede ser la modificación de la institución familiar y la inserción de la mujer en el mercado laboral). Siguiendo a Elster, es posible pensar que en ocasiones los andamiajes externos que han desaparecido no eran el resultado institucional de individuos que se restringen a sí mismos voluntariamente (lo que Elster denomina estrategias de precompromiso), sino el emergente de la coerción aplicada por una parte de la sociedad sobre otra. Sobre el concepto de precompromiso y su posible relación con las políticas públicas ver Elster (2002).

Por lo tanto, si ciertos desarrollos sociales y económicos en las sociedades modernas presentan exigencias cada vez más demandantes sobre las capacidades de decisión y acción de los sujetos, si las tendencias actuales hacia la individualización y liberación involucra el desmantelamiento o abandono de formas tradicionales no elegidas de andamiaje externo, y si el impacto de estos dos efectos es especialmente devastador para los más vulnerables (piénsese en las dificultades que los sin hogar tiene para hacer uso de los soportes contextuales), entonces fortalecer las características contextuales que son precondiciones para la autonomía deliberativa y ejecutiva se vuelve no solo un tema de psicología individual sino de justicia social (Anderson, 2010: 250). En este sentido, una política pública sustentada en una modelización de los sujetos ciega a los andamiajes externos puede, aún en su intención de promover el desarrollo, la justicia o la agencia, tener como efecto más notorio el aumento o la consolidación de las brechas de autonomía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, J. (2009) «Autonomy Gaps as Social Pathology: Ideologiekritik Beyond Paternalism» en Forst, R. et al eds. *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 433-453.
- Anderson, J y Heath, J. (2010a) «Procrastination and the Extended Will» en Andreou, C. y White, M. eds. *The Thief of Time. Philosophical Essays on Procrastination*, Nueva York: OUP, pp. 233-252.
- Anderson, J. (2010b) «Review of *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*» en *Economics and Philosophy*, 26, pp. 369-376.
- Anderson, J. (2011) «Autonomy, Agency and the Self» en Fultner, B. (ed) *Habermas: Key Concepts*, Durham: Acumen Press.
- Anderson, J. (2014) «Autonomy and Vulnerability Entwined» en Mackenzie et al eds. *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 134-161.
- Anderson, J. (2016) «Vulnerability, Autonomy Gaps and Social Exclusion» en Straehle, C. eds. *Vulnerability, Autonomy and Applied Ethics*, Routledge.
- Ariely, D. (2008) *Predictably Irrationality*, Nueva York: HarperCollins.
- Bowles, S. (2016) *Moral Economy. Why Good Incentives are no Substitute for Good Citizens*, New Haven: Yale University Press.
- Burstin, V. et al (2010) *Preferencias adaptativas. Entre deseos, frustración y logros*, Montevideo: Fin de Siglo.
- Calvo, P. (2012a) «¿Es posible otra racionalidad económica?» en *XIX Congreso EBEN: Transformar el mundo, humanizar la ciencia*, Barcelona: EPSEB, pp. 1-22.
- Calvo, P. (2012b) «Cooperación y sentimientos morales en el enfoque de racionalidad económica de Elinor Ostrom. Una mirada crítica de la teoría de juegos», en *Actas de XIX Congrès Valencià de Filosofia*, pp. 425-441.
- Calvo, P. (2013) «Neuro-racionalidad: heterogeneidad motivacional y compromiso moral» en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 59, pp. 157-170.
- Clark, A. (1997) «Economic Reason: The Interplay of Individual Learning and External Structure» en Drobak, J y Nye, V. eds. *The Frontiers of the New Institutional Economics*, pp. 269-290.
- Clark, A. y Chalmers, D. (1998) «The Extended Mind» en *Analysis*, 58(1), pp. 7-19.

- Clark, A. (2000a) «Making moral space: A reply to Churchland» en Campbell, R y Hunter, B. eds. *Moral epistemology naturalized: Canadian Journal of Philosophy*, Supp. Vol. 26, Alberta: University of Calgary Press.
- Clark, A. (2000b) «Word and action: Reconciling rules and know-how in moral cognition» en Campbell, R y Hunter, B. eds. *Moral epistemology naturalized: Canadian Journal of Philosophy*, Supp. Vol. 26, Alberta: University of Calgary Press.
- Clark, A. (2008) *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford: Oxford University Press.
- Conill, J (2006) *Horizontes de economía ética*, Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1998) *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid: Taurus.
- Cortina, A. (2001) *Alianza y contrato: política, ética y religión*, Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (2002) *Por una ética del consumo*, Madrid: Taurus.
- Cortina, A. (2007) *Ética cordial*, Oviedo: Ediciones Nobel.
- Cortina, A. (2010) *Justicia cordial*, Madrid: Trotta.
- Cortina, A. y Pereira G. eds. (2009) *Pobreza y Libertad*, Madrid: Tecnos.
- Elster, J. (1988) *Uvas amargas*. Barcelona: Península
- Elster, J. (2007) «El mercado y el foro: tres formas de teoría política» en *Cuaderno Gris. Época III* (9), pp. 103-126
- Elster, J. (2010) *La explicación del comportamiento social*, Barcelona: Gedisa.
- Forst, R. (2002) *Contexts of justice*, Berkeley: Universidad de California Press.
- Forst, R. (2007) *The Right to Justification*, New York: Columbia University Press.
- Gintis, H. et al eds. (2005) *Moral Sentiments and Material Interest*, Cambridge: MIT Press.
- Gintis, H. (2017) *Individuality and Entanglement*, Princeton: Princeton University Press.
- Goodwin, T. (2012) «Why We Should Reject 'Nudge'» en *Politics* 32(2), pp. 85-92
- Goswami, U. (2010) *The Wiley-Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hansen, P. y Jesperen, A. (2013) «Nudge and the Manipulation of Choice» en *The European Journal of Risk Regulation*, 1, pp. 3-28.
- Hecho, H. y Wildavsky, A. (1974) *The Private Government of Public Money*. Londres: Macmilan.
- Henrich, J. et al eds. (2004) *Foundations of Human Sociality*, Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2011) *Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (2009) «La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado», en *Patologías de la razón*, Buenos Aires: Katz, pp. 195-208.
- John, P et al (2009) «Nudge Nudge, Think Think: Two Strategies for Changing Civic Behaviour» en *The Political Quarterly*, 80(3), pp. 361-370.
- Kahneman, D. y Tversky, A. eds. (2000) *Choices, Values, and Frames*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahneman, D. (2012) *Pensar rápido, pensar despacio*, Barcelona: Debate.
- Kant, I. (1994) «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?», en *Revista Colombiana de Psicología*, 3, pp. 7-10.
- Kosters, M. y Van der Heijden, J. (2015) «From Mechanism to Virtue: Evaluating Nudge Theory» en *Evaluation* 21 (3), pp. 276-291.
- Kuran, T. y Sunstein, C.R. (1999) «Availability Cascades and Risk Regulation» en *Stanford Law Review*, 51, pp.
- Le Grand, J. (2003) *Motivation, Agency and Public Policy: Of Knights and Knaves, Pawns and Queens*, Nueva York: OUP
- Martínez Navarro, E. (2000) *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Madrid: Trotta.

- Mackenzie, C. y Stoljar, N. eds. *Relational Autonomy, Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and Social Self*, Nueva York: OUP.
- Meyers, D. T. (1989) *Self, Society and Personal Choice*, Nueva York: Columbia University Press
- Meyers, D. T. (2004) *Being Yourself. Essays on Identity, Action, and Social Life*, Nueva York. Rowman & Littlefield Publishers, Inc
- Mills, C. (2013) «Why Nudges Matter: A Reply to Goodwin» en *Politics* 33(1), pp. 28-36.
- Nys, T. y Engelen, B. (2016) «Judging Nudging: Answering the Manipulation Objection» en *Political Studies*, pp. 1-16.
- Ostrom, E. (2000) *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: UNAM-CRIM-FCE.
- Pereira, G. (2009) «Autonomía, intersubjetividad y consumo», en *Sistema*, 210, pp. 53-70.
- Pereira, G. (2010) *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*, Montevideo: UdelarCSIC-Proteus.
- Pereira, G. (2013a) *Elements of a Critical Theory of Justice*, Nueva York: Palgrave.
- Pereira, G. ed. (2013b) *Perspectivas críticas de justicia social*, Montevideo-Porto Alegre: CAPES-PUCRS-Udelar.
- Pereira, G. (2014) *El espacio normativo de la autonomía como realización de la igualdad*, Social Policy, 191, CEPAL.
- Putnam, H. (2004) *El desploma de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1995) *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A. (2011) «La agencia cognitiva como subproducto de la deliberación», en *Revue Éthique et économique*, 8(1), pp. 40-55.
- Reyes, A. (2013) «El carácter de la voluntad en la autonomía personal», en Pereira, G. (ed.) *Perspectivas críticas de justicia social*, pp. 282-296
- Reyes, A. (2015) *La importancia de lo que amamos. Autorrealización y normatividad práctica en la obra de Harry G. Frankfurt*, tesis doctoral. Se puede descargar desde <http://roderic.uv.es/handle/10550/49831>.
- Sen, A. (1979) *Sobre la desigualdad económica*, Barcelona: Editorial Crítica.
- Sen, A. (1986) «Los tontos racionales: una crítica a los fundamentos conductistas de la teoría económica» en Hahn, F. y Hollis, M. eds *Filosofía y teoría económica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (1997) *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona: Paidós.
- Sen, A. (2000) *Desarrollo y libertad*, Buenos Aires: Planeta.
- Sen, A. (2003) *Sobre ética y economía*, Madrid: Alianza Editorial
- Sen, A. (2004) *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid: Alianza Editorial.
- Sunstein, C. y Thaler, R. (2003) «Libertarian Paternalism Is not an Oxymoron» en *The University of Chicago Law Review*, 70(4), pp. 1159-1202.
- Thaler, R. y Sunstein, C. (2008) *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, New Haven y Londres: Yale University Press
- Thoenig, J-P. (1997) «Política pública y acción pública», en *Gestión y política pública*, VI(1), pp. 19-37.
- Vygotsky, L.S. (1995) *Pensamiento y lenguaje*, Madrid: Paidós.

LA REFUTACIÓN DE LA ÉTICA A TRAVÉS DE LA BIOLOGÍA

RAFAEL RUIZ DE LIRA

1. LA EXTRAÑEZA DE LAS PROPIEDADES ÉTICAS

Todo el mundo usa conceptos como «bueno», «malo», «mejor», «peor», «correcto», «incorrecto», «deber», «derecho» «obligación», «bondad», «crueldad», «justo», «injusto», «honesto», «amable», «leal», «vengativo», «cruel», «egoísta» y otros relacionados. Durante gran parte de la historia de la humanidad se han usado estos conceptos o similares, y por supuesto, se seguirán usando. Pero, ¿significan realmente algo? ¿Quién ha percibido alguna vez algo «bueno»? Llamamos por esos nombres a las acciones y a las personas, pero por mucho que me esfuerzo por «ver» estas cualidades (u objetos, para quien considere que son objetos), siempre he sido incapaz de percibirlas. No creo ser el único en carecer de esta capacidad, ser el único ciego en un mundo de gente con visión perfecta. Más bien, pienso que *nadie* ha percibido nunca estas propiedades, pues estas propiedades no existen. Considero que el nihilismo ético, también conocido como teoría del error en metaética, es verdadero. La gente intenta expresar verdades éticas, pero todas las proposiciones con palabras de la familia de «bueno» son falsas, pues tales propiedades éticas no existen. Me centraré en el concepto de «bueno» en mi análisis, pero el ataque abarca toda la ética en un sentido amplio y todos sus conceptos.¹

Sin embargo, hablamos de «bueno» y todos estos conceptos mencionados como si tuviesen existencia real y objetiva. Al menos, no actuamos con un dictador o un asesino en serie que dice «quiero matar gente por diversión» o «matar gente por diversión es bueno» de la misma forma que actuamos con él si dice «me gusta el helado de chocolate» o «la película que estoy viendo no es muy buena». Decimos que el dictador se equivoca y que actúa incorrectamente, que es una persona mala y cruel. No nos conformamos si no quiere cambiar su creencia, como con su preferencia en helados o su gusto en películas. Consideramos que el dictador *tiene que* cambiar de opinión, y no nos conformaremos con menos. También consideramos que si una persona dice que «matar gente por diversión es malo», está en desacuerdo genuino con el dictador que piensa que «matar gente por diversión es bueno». Nos damos cuenta de que la diferencia no es de la naturaleza de «a mí me gusta el helado de chocolate» y la respuesta de su interlocutor «a mí no me gusta el helado de chocolate», las cuales son expresiones de preferencias subjetivas relativas a cada individuo y no

¹ Uso la palabra «ético» de forma intercambiable con «moral», como es típico en gran parte de la filosofía analítica anglosajona. En cualquier caso, considero que el argumento afecta a ambos ámbitos.

hay desacuerdo entre ellas. En ética discutimos, damos razones, apelamos a hechos. Hay un desacuerdo genuino, por lo que hablamos o al menos pretendemos hablar de algo objetivo.

El problema es: ¿dónde está la propiedad de «bueno»? Imaginemos que incluso tuviésemos un sexto sentido para captar las propiedades éticas. La dificultad para el realista moral no terminaría ahí. Aunque tuviésemos un sexto sentido para captar la propiedad «bueno», como si fuese algún tipo de visión infrarroja, y cuando alguien observase a una persona siendo asesinada apareciese una especie de aura alrededor del asesino que dijese «persona mala» o «acto malo», aun así uno podría preguntarse, «¿y por qué debería evitar hacer tal acción?», «¿debo hacer lo que estoy viendo indicado por «bueno»?», «¿debo evitar hacer lo que estoy viendo indicado por «malo»?» Ese aura sería una *descripción de hecho*, un *es*. Pero lo que necesitamos para rehabilitar la ética es una propiedad *normativa*, un *deber ser*. Si la propiedad «bueno» fuese meramente captada por los sentidos, no pasaría la dicotomía de Hume entre el *ser* y el *deber ser*. Por ello consideramos que las propiedades normativas poseen internalismo motivacional: el mero hecho de creer en su verdad nos motiva a actuar en su favor. Por eso Platón dijo que ver la idea de bien lleva a actuar con concordancia a ella. Si no fuera así, uno siempre podría preguntarse: «Veo un aura que me indica que es bueno, pero ¿debo actuar así?» y acabar concluyendo: «es moralmente bueno, pero aun así no lo hago» y «es moralmente malo, pero aun así lo hago». Esto debería ser inadmisibles para cualquier sistema ético, siendo considerado una contradicción entre palabras y acciones. Las propiedades éticas (y las propiedades normativas en general) son extrañas («*queer*»), ya que son totalmente diferentes al resto de objetos que hay en el universo, y deben ser captadas por un sentido totalmente diferente al tacto o la vista.²

Para defender el realismo moral de estos tipos de objeciones, algunos filósofos han defendido recientemente un no-naturalismo moral, también conocido como intuicionismo. Así lo han hecho Audi, Enoch, Huemer y Shafer-Landau, entre otros. El esquema básico es el siguiente: existen verdades *normativas* que captamos directamente y sin argumento a través de la razón. Para el intuicionismo contemporáneo, no siempre las captamos correctamente al primer intento, sino que podemos equivocarnos, y tales creencias son revisables. Esto les ha permitido esquivar el problema de que gente razonable y sensible que proviene culturas diferentes no concuerda en su ética. Consideran muy probable que no acertemos en nuestros primeros axiomas o que hagamos por accidente sistemas inconsistentes, por lo que la mayoría de estos filósofos aceptan el equilibrio reflexivo como forma de corregir las intuiciones iniciales. John Rawls introdujo el equilibrio reflexivo de la siguiente manera:

2 Un desarrollo más detenido de estos argumentos está en J. L. Mackie. (1977) *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. Barcelona: Gedisa. 2000. pp. 42-46

«Podemos, o bien modificar el informe de la situación inicial, o revisar nuestros juicios existentes, ya que aun los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos son susceptibles de revisión. Yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras retirando nuestros juicios y conformándolos a los principios, supongo que eventualmente encontraremos una descripción de la situación inicial que a la vez expresa condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente conformados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como «equilibrio reflexivo». Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación. Por el momento todo está en orden; sin embargo, este equilibrio no es necesariamente estable. Está sujeto a ser transformado en virtud de un ulterior examen de las condiciones que debieran imponerse a la situación contractual y en virtud de casos particulares que pudieran llevarnos a revisar nuestros juicios.»³

El modelo del equilibrio reflexivo imita al método científico, ya que contrastamos intuiciones (el equivalente a datos empíricos experimentales) con nuestras teorías éticas (el equivalente a teorías científicas). En ocasiones, como en la ciencia, descartaremos los datos por no ajustarse a la teoría, y en otras ocasiones, descartaremos la teoría por estar en conflicto con demasiados datos empíricos. Obviamente, a muchos filósofos nos parece que la apelación a una facultad racional como la intuición es sospechosa, pues no explica cómo es la naturaleza de esas propiedades morales objetivas, ni tampoco cómo llegan a nosotros, algo que la ciencia sí hace. La mesa ubicada delante de mí la percibo a través de la vista, y se puede describir el proceso de los fotones, el nervio óptico y el sistema nervioso central. También la puedo tocar, y a través del principio de acción y reacción siento la presión en los nervios de mi mano. Las intuiciones no tienen una explicación equivalente. Sin embargo, todos los filósofos morales apelan habitualmente a intuiciones éticas. Hasta los filósofos más naturalistas, en la mayoría de temas de ética aplicada, así como dilemas éticos como el del tranvía, el estanque poco profundo, la máquina de las experiencias y otros muchos experimentos mentales, aceptan algún tipo de intuición sin cuestionarla demasiado. Dicen que «matar es malo» y que «es bueno desviar el tranvía porque la vida de cinco es más importante que la de uno», pero ¿cómo han captado esta supuesta verdad objetiva? Aquí recurren a la intuición racional, si son no-naturalistas morales, o al descubrimiento de axiomas como «placer = bueno», que de alguna forma ha llegado a sus mentes, si son naturalistas morales. Estos filósofos a menudo exageran la certeza de nuestras creencias morales, como si tener la creencia compartida de que «el dolor es malo» nos asegurase la verdad de tal proposición. Por mucha creencia compartida que hubo existido de que «La Tierra es plana» y que «Dios existe», esto nunca nos aseguró de que tales proposiciones fuesen verdaderas. Más bien, siempre hubo y hay que justificarla,

3 Rawls, J. (1971). Teoría de la Justicia. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1995. p. 38

argumentando «La Tierra es plana porque X», «Dios existe porque Y», pero por algún motivo, no pedimos justificación alguna cuando afirmamos que «el dolor es malo».

Considero que existe algo mejor que la intuición racional para explicar por qué creemos que «matar es malo» y no creemos que «matar es bueno». El argumento que voy a presentar va en contra de este no-naturalismo (intuicionismo) y este axioma fundamental en el naturalismo, y al refutar ambas versiones del realismo, nos deja en un antirrealismo moral.

2. EL ARGUMENTO EVOLUTIVO DESACREDITADOR DE LA MORAL

La relación entre la ética y la biología ha sido históricamente compleja y controvertida. Ha estado plagada de argumentos falaces, como entender a la teoría evolutiva, una teoría puramente descriptiva, en términos normativos (como hizo Spencer y el Darwinismo Social). Generalmente se cita la distinción entre el *ser* y el *deber ser* de Hume como la barrera entre la biología y la ética. En síntesis, lo que les interesa a los filósofos no es «cómo nos comportamos», el nivel descriptivo, sino «cómo debemos comportarnos», el nivel normativo. Respetaré estas distinciones al desarrollar el argumento. No me referiré al nivel normativo, pues considero que la ética es autónoma respecto a la teoría de la evolución en este nivel. El argumento tiene consecuencias en el nivel metaético.

Este tipo de argumentos son conocidos en la ética contemporánea como argumentos evolutivos desacreditadores de la moralidad («*evolutionary debunking arguments*»). En concreto, el argumento va dirigido específicamente contra la fundamentación epistemológica de las intuiciones morales. Es decir, si el argumento tiene éxito, perdemos nuestras razones para pensar que tenemos conocimiento ético justificado alguno. Considero que este es un argumento fuerte a favor del antirrealismo moral, ya sea teoría del error o no-cognitivismo, y que el realismo moral contemporáneo, ya sea no-naturalista o naturalista ha sido incapaz de resolverlo. Este argumento va a favor del antirrealismo moral de dos formas diferentes. Primero, es un ataque al realismo moral, ya que hace dudar de que tengamos una fuente de conocimiento ético. Y segundo, es una defensa del antirrealismo moral, ya que explica por qué creemos que la ética objetiva existe cuando en realidad no existe. Existen varias versiones del argumento evolutivo desacreditador de la moral, como la de Joyce⁴ y Kitcher⁵, pero tomaré la versión de Street⁶, ya que la considero la presentación más fuerte del argumento. Dicho esto, pasamos a desarrollar el argumento.

4 Joyce, R. (2006). *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press.

5 Kitcher, P. (2006) «Biology and Ethics», en David Copp, ed., *The Oxford Handbook of Ethical Theory* New York: NY Oxford University Press. pp. 163-185

6 Street, S. (2006). «A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value.» *Philosophical Studies* 127: 109-166

Es un hecho biológico establecido que la evolución ha sido una fuerza importante a la hora de conformar nuestras disposiciones psicológicas, conductuales, emocionales, disposiciones a considerar algo como valioso y juicios éticos. No niego la influencia cultural, religiosa, ni la influencia de la reflexión racional sobre nuestra conducta, tan solo argumento que la evolución por selección natural ha sido una influencia importante para nuestra conducta actual. Es un hecho que consideramos nuestra supervivencia y la de nuestra familia como algo valioso y moralmente bueno, damos importancia a la reciprocidad, valoramos más la vida de los seres humanos que la de los otros animales y plantas, etc. Analizado biológicamente, esto no es casualidad. Aquellos ancestros con preferencias del tipo «el dolor es malo», «tener hijos es bueno», «vivir es bueno», «matar es malo», «suicidarse es malo», «la reciprocidad es buena», «herir a otros es malo», así como aquellos animales con disposiciones a favor de la vida y la cooperación mutua tuvieron mayor probabilidad de sobrevivir que aquellos con las disposiciones y creencias éticas opuestas «el dolor es bueno», «tener hijos es malo», «vivir es malo», «matar es bueno», «suicidarse es bueno», «la reciprocidad es mala», «herir a otros es bueno». La selección natural ha llevado a que esas disposiciones hayan sido las que han beneficiado históricamente a la supervivencia de nuestros ancestros homínidos. Aquellos animales con comportamientos que los llevaban a valorar el placer, la salud, y la vida pasaron sus genes a la generación siguiente. Aquellos animales con comportamientos que los llevaban a valorar el dolor, la enfermedad, y la muerte se extinguieron. A lo largo de repetidas generaciones, estos mecanismos fueron favoreciendo la supervivencia de algunas disposiciones de toda la especie y eliminando otras.

Pero quien defiende una ética objetiva está comprometido a verdades éticas objetivas que mantienen su valor de verdad independientemente de toda preferencia y disposición psicológica y evolutiva. Para el realista ético, las verdades éticas son independientes de la mente, independientes de la opinión concreta de cada uno de nosotros sobre la bondad o maldad de una acción. El realista ético está comprometido con que hay cosas que son buenas o malas independientemente de nuestras creencias sobre ellas. Por ejemplo, incluso si un dictador nos hipnotizase a todas las personas del mundo para que considerásemos sus acciones como moralmente buenas, seguirían sin ser moralmente buenas. Sus acciones no son «malas para mí», ni «malas para él», ni «malas para mi cultura», ni «malas para nuestra especie», ni «malas ahora mismo pero buenas después», sino «malas» y punto.

Ahora viene la pregunta fundamental: ¿qué relación hay entre el proceso evolutivo y estas verdades éticas independientes?

Pensemos primero qué ocurre si el realista considera que *no hay conexión que guíe* nuestro proceso evolutivo hacia las verdades éticas independientes. Entonces, dada la influencia de la evolución en nuestras disposiciones conductuales, e incluso nuestros juicios sobre tales verdades éticas independientes, caemos en que lo más

probable es que nuestras creencias éticas deben estar radicalmente equivocadas, pues han sido guiadas por un proceso evolutivo *que no tiene conexión* con las verdades éticas. Ya que la evolución no va detrás de la verdad, sino de la supervivencia, es una fuerza que nos aleja de la verdad. No es muy diferente a tratar de viajar a algún lugar lejano con los ojos vendados y con una influencia que nos desorienta continuamente. Quizás alguien llegue a su destino en alguna ocasión, pero será más por casualidad que por algún tipo de método que le ayude a llegar a su destino. Además, en la ética, nunca sabemos si estamos en lo correcto, por lo que incluso si llegamos a nuestro destino no sabremos si estamos allí, ya que seguiremos con los ojos vendados, por lo que es probable que sigamos de largo y nos volvamos a perder. Por lo tanto, llegamos a un escepticismo radical, donde no sabemos si nuestras creencias éticas coinciden siquiera un poco con las verdades éticas.

De hecho, imaginemos el caso extremo en el que el realista ético diga que *estamos en lo correcto* éticamente a pesar de que *no hay conexión*. El gran problema es que sería una abrumadora coincidencia que, por pura suerte, las verdades éticas y las creencias éticas que tenemos a través de una historia evolutiva contingente *coincidan*. Se daría el hecho que podemos tener cualquier conjunto posible de creencias éticas y dado que *no tenemos conexión*, si justamente tenemos las correctas es por mero azar. Para ofrecer un caso análogo, imaginemos que determino mi creencia sobre cualquier proposición, como puede ser «hay una mesa delante de mí», tirando una moneda. Si sale cara, creeré que esa proposición es verdadera. Si sale cruz, creeré que esa proposición es falsa. Es posible que salga cara y que entonces yo crea que «hay una mesa delante de mí», lo cual es verdadero. Pero independientemente de si sale cara o cruz, *no estoy justificado en mi creencia*. Puedo hacer lo mismo con la proposición «torturar por diversión es malo». Tiro la moneda y sale cara. Entonces creeré que «torturar por diversión es malo» es verdadero. El realista ético considerará que estoy en lo correcto, pero cualquiera estará de acuerdo conmigo en que *no estoy justificado en mi creencia* sobre la maldad de la tortura. Sin la conexión entre la evolución y la verdad ética, la justificación para nuestro conjunto de creencias éticas es similar a utilizar una moneda. Es prácticamente imposible que este sea el proceso que ocurra en la realidad, pues si nuestros juicios éticos viniesen por azar, existiría gente que valoraría más una piedra o una silla que su propia vida o la vida de sus hijos.

Consideremos el otro caso, en el que el realista ético argumenta que *sí hay conexión*, que la evolución ha marcado nuestras conductas y juicios éticos hacia la verdad ética independiente. Entonces los realistas éticos están obligados a plantear que ha habido un proceso de seguimiento de la verdad («*truth-tracking*») por parte la nuestro proceso evolutivo: que conocer las verdades éticas independientes promovió la supervivencia de aquellos de nuestros ancestros que las captaron. El problema es el siguiente: a estos realistas éticos les puedo plantear preguntas como «¿por qué consideramos nuestra supervivencia, tener hijos y cuidar de ellos como éticamente

bueno?» «¿Por qué matar por diversión es considerado éticamente malo?» Y tenemos dos explicaciones científicas posibles en competencia:

1. Explicación realista: ciertos ancestros detectaron verdades éticas independientes, y gracias a que las detectaron, sobrevivieron con mayor probabilidad que aquellos que no lo hicieron.
2. Explicación antirrealista: aquellos ancestros que valoraban su vida, el cuidado de sus hijos, la cooperación, etc. tuvieron un mayor éxito de supervivencia y reproductivo que aquellos que valoraban lo contrario.

Analizando científicamente ambas hipótesis, resulta bastante evidente que la primera explicación es falsa, mientras que la segunda explicación es casi obviamente verdadera: aquellos ancestros que valoraban sus vidas y las de sus hijos tuvieron mayor probabilidad de sobrevivir que aquellos que no valoraban ni sus vidas ni las de sus hijos. La evolución fácilmente podría haberse dirigido hacia las falsedades éticas, si fuesen más convenientes para nuestra supervivencia. Los realistas éticos que postulan que la biología hace seguimiento a la verdad han invertido la causa y el efecto. No es que nos importen más nuestros propios hijos que los hijos de los demás porque eso sea éticamente bueno. La justificación viene después del hecho, millones de años después. ¿O acaso el chimpancé y el ratón son también guiados por la «verdad ética» de que «proteger la vida de nuestros hijos es bueno»? Hasta los animales más simples defienden a sus crías sin la necesidad ni la capacidad de pensar que es «moralmente bueno» hacerlo. La mayoría de los animales sienten motivaciones instintivas de este tipo, y aunque sean incapaces de razonar sobre ellas, estas motivaciones guían su comportamiento.

El hecho que consideremos justificado moralmente dar preferencia a nuestros familiares y amigos cercanos sobre la gente desconocida muestra la poca fiabilidad de las intuiciones éticas que solemos llamar autoevidentes. Estas «intuiciones» son defendidas continuamente incluso tras cierto equilibrio reflexivo, pues esconden una adaptación biológica a través de millones de años de historia evolutiva, lo que las hace fuertemente arraigadas en la mayoría de los miembros de nuestra especie. Lo que realmente decimos es «a mí me importa más mi familia que los desconocidos», lo cual es una descripción de hechos. Pero ¿qué importa esto para la ética normativa? Parece más bien una declaración subjetiva sobre mis preferencias, similar a «a mí me gusta el helado de chocolate». ¿Cómo pasamos de «a mí me importa más mi familia que los desconocidos» a «es bueno que me importe más mi familia que los desconocidos»? De nuevo el realista ético apela a una especie de «intuición» autoevidente, que más bien revela una preferencia biológicamente arraigada. Es mucho más razonable y encaja mucho mejor con la visión científica actual apelar a criterios evolutivamente desarrollados que a «intuiciones autoevidentes» como hacen los no-naturalistas o a haber encontrado axiomas como «placer = bueno», como hacen los naturalistas.

Los realistas morales deben escoger entre:

1. Negar la influencia de la evolución y acabar con un resultado escéptico donde nuestro conocimiento ético está totalmente desviado («*off-track*») y el conjunto de nuestras creencias éticas apenas coincide con la verdad ética.
2. Negar la influencia de la evolución y sostener que ha habido una coincidencia milagrosa y que de todos los conjuntos posibles de creencias éticas, los seres humanos tenemos el correcto por puro azar.
3. Aceptar la influencia de la evolución y tener que sostener una explicación científica muy poco plausible: que la evolución por selección natural ha hecho rastreo de la verdad ética.
4. Abandonar el realismo moral.

Escoger (1) nos dice que todo nuestro conocimiento ético es casi seguramente equivocado. (2) nos dice que todo nuestro conocimiento ético está totalmente injustificado y nuestras creencias éticas son correctas por puro azar. (3) es una explicación científica insostenible. Por lo que solo nos queda escoger (4), abandonar el realismo moral.

Llegamos a la conclusión que el realismo ético es falso. La explicación del antirrealista es más sencilla: no hay verdades éticas, solo hay creencias de que las verdades éticas existen, ya que creer en ellas es (o fue) evolutivamente beneficioso para nuestra supervivencia. Presentar por un lado «verdades éticas» y por otro «creencias éticas heredadas evolutivamente» y decir que precisamente ambos reinos coinciden o se parecen mucho, es duplicar los entes sin necesidad.

Los realistas éticos tienden a responder lo siguiente: «Está bien, nuestras creencias originales influidas biológicamente pueden estar contaminadas, pero no somos meras máquinas guiadas por nuestra biología. El razonamiento, (y si queremos hablar más en concreto, el equilibrio reflexivo) es capaz de eliminar esta distorsión sobre nuestro pensamiento una vez hemos detectado los prejuicios y sesgos de nuestro razonamiento.» El problema es que el razonamiento por equilibrio reflexivo (o por cualquier otro método de razonamiento ético) también está distorsionado por influencia evolutiva. Para poder realizar ciertos juicios de valor nos tenemos que basar en otros juicios de valor. Si retiramos todo juicio de valor en el equilibrio reflexivo, lo único que nos queda es el principio de no contradicción para hacer nuestros sistemas internamente consistentes. No podríamos sugerir la resolución de ningún dilema o situación ética, pues aceptar o rechazar las variantes del dilema del tranvía, el estante poco profundo o la máquina de las experiencias depende de si le damos mayor importancia a las intuiciones o a las teorías éticas en cada caso. Ni aceptar ni rechazar la máquina de las experiencias es autocontradictorio. Preferir la destrucción del mundo a tener un rasguño en mi dedo tampoco es autocontradictorio. Si aceptamos esto, el método de la ética quedaría reducido a una forma inútil de sí mismo.

Además, se puede responder que utilizando el equilibrio reflexivo, lo que realmente hacemos es dar racionalizaciones y justificaciones *post-hoc* a nuestra conducta

moral. Se han realizado pruebas empíricas mostrando que primero consideramos que el incesto es malo y que después tratamos de justificarlo con lo que se nos ocurra. Incluso cuando el experimentador dice que en el caso de incesto «están usando anti-conceptivos y estamos seguros que nadie sufrirá daño al tener esta relación, de hecho, ambos se sentirán más felices», la gran mayoría de la gente persiste en la maldad del incesto aunque se ven incapaces de dar argumentos, diciendo: «no sé, no puedo explicarlo, simplemente sé que está mal».⁷ Ocurre lo mismo con otros ejemplos similares.⁸ Donde algunos argumentarían que hay un imperativo categórico, un mandato de la forma «No hagas X», parece más fácil explicarlo por un fuerte sentimiento de repulsión. El modelo científico que dice que esta reacción ocurre por un sentimiento de asco y repulsión evolutivamente seleccionado explica mucho más sobre nuestras conductas, comportamientos y creencias éticas que el modelo dice que tenemos una «intuición autoevidente» que nos hace percibir el acto como malo.

Tanto nuestras creencias como nuestra capacidad de reflexión moral están en gran medida evolutivamente determinadas. Las racionalizaciones pasan por una «contaminación» biológica producida por la selección natural, pues el razonamiento moral se basa en preferencias y prejuicios que han llegado a nosotros evolutivamente. El equilibrio reflexivo no puede «limpiar» la contaminación biológica, y la sospecha de fondo es que *la contaminación misma es la ética*. Si eliminásemos toda fuente de distorsión hacia nuestro pensamiento, todo sesgo y preferencia arbitraria, seguramente nos quedaríamos sin ética alguna. Preferir «matar por diversión es malo» sobre «matar por diversión es bueno» es un prejuicio injustificado. Si «limpiásemos» la ética de todos los prejuicios y decisiones arbitrarias nos quedaríamos con un conjunto vacío, es decir, con el nihilismo moral. El nivel de reflexión del equilibrio reflexivo no es autónomo ni nos sirve para encontrar verdades morales, sino que únicamente sirve para formar sistemas consistentes sin contradicciones, pero que pueden estar completamente errados en su fundamento. Las creencias éticas que han sobrevivido son las que han fomentado la supervivencia de la especie, no las verdaderas. En la evolución por selección natural no hay un seguimiento a la verdad, hay un seguimiento accidental hacia lo que nos ayuda a la supervivencia. De la misma forma que el proceso de selección natural nos ha llevado a comer cuando tenemos hambre, deseo sexual, apartarnos del fuego, huir de los insectos venenosos, etc., también nos provoca conductas de preferencia, aversión, y finalmente tendencia a creer en ciertas proposiciones éticas que ayudan a nuestra supervivencia.

7 Haidt, J. (2001). «The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment,» *Psychological Review*, 108(4): p. 814. Mi traducción.

8 Haidt, J., Koller, S., & Dias, M. (1993). «Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?» *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, pp. 613-628

Además, ¿qué nos justifica a nosotros por encima de aquellos no escogidos por la selección natural? Seguramente a lo largo de la evolución de nuestra especie hubieron muchos antepasados que tuvieron una tendencia hacia creer que «el dolor es bueno», «tener hijos es malo», «vivir es malo», «matar es bueno», «suicidarse es bueno», «la reciprocidad es mala», «herir a otros es bueno», etc. Estos ancestros no fueron capaces de reproducirse y pasar sus genes a la generación siguiente, por lo que tales preferencias fueron en gran medida eliminadas. Pero esto es una explicación, no una justificación. Tan injustificados están los supervivientes de la selección natural que piensan que «matar es malo» como los antiguos ancestros extintos que pensaban que «matar es bueno». ¿Por qué pensamos que por ser los descendientes del proceso de selección natural estamos más éticamente justificados que aquellos que no pasaron sus genes a las generaciones siguientes?

Quizás el naturalista moral considere que se escapa de nuestro argumento evolutivo, pero esto no es así. El naturalista dice que los hechos morales son idénticos a ciertos hechos naturales, como «placer = bueno», «vivir = bueno» o «dolor = malo». Entendemos el realismo moral como sostener que existen verdades éticas independientes a cada uno de nosotros, de nuestras creencias personales subjetivas. Así que incluso si nuestra especie se hubiese desarrollado evolutivamente de otra forma y odiase el placer, detestase vivir y le encantase el dolor, el realista naturalista ético debe estar comprometido con que el placer sigue siendo bueno a pesar de que lo odiaríamos, vivir sigue siendo bueno a pesar de que lo detestaríamos, y el dolor seguiría siendo malo a pesar de que nos encantaría. Esa es lo que el realista debe aceptar (lo cual para algunos ya es suficiente contraargumento contra el realismo), y con esto dicho, podemos pasar al contraargumento. Los naturalistas no ofrecen un nuevo método para la ética, sino que consideran que reconocemos los hechos morales a partir de una teoría ética sustantiva. Por ejemplo, podrían definir «malo» como «dolor» o como «los estados neuronales de un dictador», etc. Pero ¿cómo sabemos que esa definición es correcta? ¿Cómo sabemos que «dolor = malo» o que «los estados mentales de un dictador = malo»? Para ser un verdadero naturalismo, no tendrían que apelar a nuestra intuición, nuestra «ética del sentido común». En el fondo, existe la sospecha de que los naturalistas simplemente asumen un axioma del tipo «placer = bueno» o «dolor = malo» como básico y continúan construyendo su sistema ético desde ahí, y que ese axioma se ha establecido a través de una intuición de todas formas. Considero que los naturalistas son incapaces de evitar apelar a algún tipo de intuición o sentido común para poner en pie su teoría, por lo que son refutados igual que el no-naturalismo.

¿Qué tan precisa debe ser la explicación biológica de la moral? La psicología evolutiva, las neurociencias, y otras áreas relacionadas siguen siendo campos de conocimiento jóvenes. Sin embargo, la explicación evolutiva no necesita ser demasiado precisa, ya que hay muchos otros factores contingentes que modifican nuestro

pensamiento moral, como la cultura, la tradición, la religión, la educación moral, los sentimientos, nuestra familia, nuestras experiencias personales, nuestra configuración física concreta, teorías éticas que decidamos aceptar arbitrariamente o hasta problemas mentales. Todo esto puede influir radicalmente sobre las creencias éticas y la conducta de una persona, incluso si todos esos fundamentos sobre la ética estén en el fondo errados, por lo que siempre será difícil predecir el comportamiento y creencias de una persona concreta a través de la evolución biológica de la especie. Pero ya he mencionado algunas «intuiciones básicas» que compartimos casi todos los miembros de la especie y que existen porque han sido evolutivamente beneficiosas: «el dolor es malo», «tener hijos es bueno», «vivir es bueno», «matar es malo», «suicidarse es malo», «la reciprocidad es buena», «herir a otros es malo», etc. todas son extremadamente sospechosas de ser adaptaciones biológicas, no verdades autoevidentes. Considero que solo con tomar en cuenta que la influencia evolutiva existe y nuestro conocimiento científico actual, el argumento se sigue correctamente.

Evitando alguna crítica poco caritativa, es obvio que una proposición ética como «ir a recoger al colegio a mi hijo cuando ha terminado sus clases es bueno» no es algo innato. Ni los colegios ni las clases están en la naturaleza. Es necesario el aprendizaje cultural de lo que es un colegio para poder entender tal proposición. Sin embargo, en la base de esa proposición ética está otra proposición ética, más básica y fundamental, como «hacer que el futuro de mi hijo sea más agradable es bueno» o «hacer feliz a mi hijo es bueno», la cuales sí son sospechosas de haber sido generadas y estar arraigadas biológicamente.

Quizás algunos críticos consideren que la explicación biológica prueba demasiado. Que podría ocurrir una desacreditación evolutiva más allá de nuestras creencias morales, como las creencias cotidianas sobre el mundo externo. Que «como mis ojos se han desarrollado evolutivamente, no podría creer que hay mesa delante de mí». Sin embargo, considero que esta crítica no tiene éxito, ya que sí se puede aceptar cierto grado moderado de seguimiento de la verdad accidental cuando se solapa con la supervivencia de la especie. Conocer ciertas verdades es ventajoso para la supervivencia. Si ver a los depredadores y a los precipicios por algún motivo nos volviese aún más susceptibles a ser atacados y a caer por ellos, el ser humano sería probablemente ciego. Pero la ventaja evolutiva de poseer la vista es mucho mayor a la desventaja. Y, efectivamente, elementos como los rayos gamma y los infrarrojos, así como lo que llamamos ultrasonidos e infrasonidos fueron irrelevantes a nuestra supervivencia, y por lo tanto no los percibimos.

Las tesis biológicas son empíricas, por lo que pueden ser comprobadas o refutadas, e iremos viendo sus avances para explicar los orígenes de nuestras creencias éticas más arraigadas en los próximos años. Considero que las explicaciones biológicas no afectan a todas nuestras creencias, sino principalmente a aquellas adaptaciones éticas, ya que las proposiciones éticas no pueden ser contrastadas (verificadas o refutadas)

por nada. El equilibrio reflexivo no puede arreglarlas, sino únicamente volver a los sistemas coherentes internamente, al eliminar contradicciones internas, mientras que no tenemos ninguna fuente externa de comprobación o refutación, como un axioma básico no arbitrario en el que podamos fundamentar la ética desprejuiciadamente.

Concluyo esta sección con un reto habitual de los antirrealistas. Consideremos dos universos: uno tiene ética objetiva y el otro no. ¿Qué diferencia hay entre el universo con ética objetiva y el que no la tiene? Los seres humanos en ambos universos seguirían teniendo la creencia de que existe una ética objetiva, y se comportarían exactamente igual en ambos. El uso de «verdad» o «falsedad» ética no son requeridos para explicar nada, son explicativamente inertes y superfluos. Ya poseemos una teoría, la teoría evolutiva, que explica suficientemente *por qué* tenemos estas creencias éticas, y no necesitamos una teoría que postule verdades objetivas independientes. Por navaja de Occam, el realismo ético puede ser eliminado.

3. TEORÍAS COMPLEMENTARIAS Y OBSERVACIONES FINALES

Considero que el argumento evolutivo desacreditador de la moral es verdadero. Este, además, no es el único argumento que considero un reto para el realismo ético. Quizás el mayor problema de la ética es que no tenemos forma de apelar a «hechos morales» que resuelvan nuestros dilemas éticos. Por poner un ejemplo, si una persona afirma el contrario del utilitarismo: «el dolor es bueno» y «el placer es malo», no podemos refutarlo de ninguna manera. No hay evidencia empírica a la que referir y comprobar o refutar tal juicio. Tampoco se puede refutar una teoría ética consecuencialista que diga que «hay que maximizar la cantidad de sillas en el universo». Es bastante vergonzoso que la ética no haya podido dar ni un paso mínimo como para poder refutar tal teoría. Pero para el antirrealista, esto no es un misterio tan grande: en realidad no estamos hablando de nada.

El método de la ética está desactualizado. La introspección inocente ha tratado de perdurar a través de siglos de cambios científicos radicales. Seguimos haciendo ética con un método antiguo similar al que usaba Platón, en búsqueda de inconsistencias y contradicciones que los interlocutores consideraban absurdas. Pero decir el opuesto al utilitarismo: «el dolor es bueno» y «el placer es malo» no lleva a ninguna contradicción, y alguien podría defender ese sistema sin gran dificultad si aceptase las consecuencias («*biting the bullet*»). Hacemos ética igual que antes de los campos de la biología, la psicología y las neurociencias. Se ha erigido una exagerada barrera entre el *ser* y el *deber ser* para declarar a la ética como «autónoma». Pero tras este análisis, todo axioma o intuición autoevidente resulta sospechosa de un proceso de adaptación. Quizás sean preferencias subjetivas que uno mismo desea que se vuelvan globales. Pero, ¿cómo vamos a imponer preferencias subjetivas? No viene a ser muy

diferente a tratar de imponer que todo el mundo comparta las mismas preferencias sobre el helado de chocolate o el gusto en películas.

¿Qué nos hace pensar que la proposición «matar por diversión es malo» es verdadera y que «matar por diversión es bueno» es falsa? ¿Por qué «tener hijos es bueno» y no «tener hijos es malo»? Uno nos repugna, nos genera angustia, nos provoca una especie de dolor de estómago, y el otro no, pero ¿qué importa eso? Podemos admitir que estas situaciones nos dan asco, repulsión, repugnancia, pero ¿son moralmente malas? ¿No podría ser al revés, que «matar por diversión es bueno» sea verdadero? Seguiríamos teniendo la misma falta de capacidad de probar tal proposición. Algo nos podría dar mucho asco, como «matar por diversión es bueno» y sin embargo ser éticamente correcto. Obviamente, no estoy diciendo que lo sea, pero no tendríamos forma de saberlo si así lo fuese. Quizás no nos hemos dado cuenta y vivimos en un mundo al revés, donde lo moralmente bueno nos repugna y lo moralmente malo nos atrae.

Si vemos una persona siendo torturada por diversión sentimos una fuerte sensación de repulsión, dolor de estómago, y nos sentimos incapaces de mirar. Pero no percibimos lo «éticamente malo» en ningún lado. Considero que no caben muchas dudas a que nuestro sentido de la compasión se ha desarrollado evolutivamente. Es una forma de protegernos y que ha ayudado a proliferar la especie. Apelar a «intuiciones ampliamente compartidas» cae en nuestro argumento evolutivo: son ampliamente compartidas porque han llevado a la supervivencia de los miembros de la especie que las poseían, no porque sean verdades éticas.

Habrà gente que considerará que, como he hablado de biología, al menos podemos apelar a nuestra naturaleza humana compartida para dar una fundamentación a la ética. Sin embargo, esto no funcionaría. Con el avance tecnológico, eventualmente podremos modificar aspectos centrales de nuestra biología. Si decidimos cambiar esta naturaleza para volvernos más altruistas o para volvernos más egoístas, ambas decisiones tendrán ramificaciones y consecuencias importantes sobre nuestra conducta moral. También romperá con la base de «naturaleza humana compartida», pues esa naturaleza humana podrá ser lo que deseemos hacer con ella. Incluso aunque las pasiones sean irracionales, es probable que en las próximas décadas veamos en la ingeniería genética una posibilidad de cambio a nuestra biología que permita modificarlas. Por lo tanto, podríamos modificar nuestros fines libremente. No hay nada contradictorio en modificar la naturaleza humana para que todo lo que deseemos hacer sea contar granos de arroz o ver la pintura secar todo el día. En definitiva, si la biología humana se vuelve modificable, no podremos basar ética ninguna en nuestra biología.

El mismo error ocurre si pensamos que podemos fundamentar la ética en nuestra supervivencia como especie. Si tratamos de hacer este argumento, rápidamente nos encontramos con que chocamos con la barrera entre el *ser* y el *deber ser*. Por lo tanto, hay que explicitar nuestras premisas. Nos damos cuenta que argumentar

esto encierra la premisa «la supervivencia de nuestra especie es buena», lo cual debe ser una de las premisas más contaminadas evolutivamente que podemos encontrar. Estamos obviamente sesgados hacia favorecer pensar esto, pues somos los descendientes de aquellos ancestros con tendencia a reproducirse y a pensar así. Somos juez y parte de esta afirmación. Si preguntásemos a aquellos ancestros que pensaban que «la supervivencia de nuestra especie es mala» y se extinguieron, nos quedaríamos sin consenso para decidir quién está en lo correcto. Quizás nosotros los descendientes estamos en lo correcto, o quizás aquellos ancestros extintos que pensaban de otra forma estaban en lo correcto. No veo manera de decidir cómo resolver tal empate a favor del realista sin apelar a una biología metafísica que incluya una teleología, como si la naturaleza misma buscara la supervivencia de nuestra especie, lo cual es una interpretación equivocada de lo que dice la teoría de la evolución.

El antirrealismo tiene sus ventajas usuales. Requiere postular menos objetos en nuestra ontología, pues no requiere la existencia de verdades morales. Su epistemología es también nula, no hay ninguna facultad para que podamos conocer las verdades morales. Preserva así un naturalismo completo, no como el «naturalismo» de los filósofos que, sin embargo, aceptan ciertas intuiciones no explicadas ni ontológicamente ni epistemológicamente. Nuestra pérdida, por supuesto, es enorme: no hay verdades éticas. Esto implica, además, que no ha habido avance en ética desde el inicio de la humanidad, solo un cambio arbitrario de sistemas éticos. Hemos decidido adoptar como valor a la igualdad en lugar de la no-igualdad. Hemos decidido adoptar como valor un no-racismo en lugar de un racismo. Podríamos haber hecho lo contrario y estaríamos igual de injustificados en nuestras acciones, pues ni la acción a favor ni en contra tiene una fundamentación real. Esto no implica que tengamos que volvernos conservadores. Estaríamos injustificados también en ese conservadurismo. No hay ninguna contradicción en cambiar radicalmente nuestro sistema ético cada par de horas o de minutos. Todo lo que tenemos son sistemas arbitrarios, y todo lo que hacemos es pasar de uno a otro.

Quizás alguien se podría hacer la siguiente pregunta: «Si la ética objetiva no existe, ¿por qué creemos en ella?» La respuesta rápida y fácil es la que ya hemos dado: porque era y es evolutivamente ventajoso creer en ella. De todas formas, existen algunas hipótesis que pueden plantearse para complementar la explicación evolutiva sobre por qué creemos en la existencia de una ética objetiva.

Hay filósofos que consideran que proyectamos nuestros sentimientos fuera de nosotros. Hume dice que «es común observar que la mente muestra gran propensión a extenderse por los objetos externos».⁹ Mackie llama falacia empática a «la tendencia de ver reflejados nuestros sentimientos en sus objetos».¹⁰ Lo podemos llamar

9 Hume, D. (1740) *Tratado de la Naturaleza Humana*. Tecnos: Madrid. 1988. p. 164

10 Mackie, J. L. (1977) *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. Gedisa: Barcelona. 2000. p. 47

«reificación», «creación», «proyección», «antropomorfismo» o «ilusión» de los valores objetivos. La hipótesis es que posiblemente sea habitual para el ser humano proyectar sus sensaciones subjetivas a la naturaleza. Lo hacíamos habitualmente con los dioses en las religiones politeístas, donde cada evento natural, como los terremotos, la fertilidad y la cosecha, está representado por un dios. No es raro pensar que proyectemos nuestra repulsión y nuestra frustración por las injusticias que vemos y vivimos a dioses o espíritus justicieros, como los de la mayoría de las religiones, y de la misma forma proyectamos valores objetivos como si existiesen aparte de nuestros juicios subjetivos. Lo extraño es que siempre se ha tomado esta tesis proyectivista como una metáfora, no como una hipótesis a ser comprobada científicamente. No desarrollaré esta idea ahora, pero el proyectivismo es una hipótesis empírica a ser comprobada. Esta hipótesis complementa, además, la explicación evolutiva, ya que es posible que tengamos una propensión mental a creer en valores objetivos, espíritus y dioses porque fueron evolutivamente ventajosos para la supervivencia del grupo y la especie.

Otra hipótesis complementaria es la siguiente: nos enseñan normas desde que somos niños y las internalizamos. Muy a menudo, esas normas están apoyadas por nuestros sentimientos de aversión. Ver a otra persona sufrir nos genera sufrimiento a nosotros, lo que usualmente llamamos empatía. Evolutivamente, tener esta empatía es ventajoso para la supervivencia. De ahí, la sociedad y la religión derivan la regla que hacer sufrir a otros es malo. Las sociedades y las religiones pasan por un proceso similar al evolutivo, donde las creencias que preservan la cohesión interna de la sociedad ayudan a que la sociedad perdure, y aquellas sociedades con normas que no la ayudan a perdurar fracasan. Romper tal regla nos genera ansiedad por este conglomerado de motivos: sentimos empatía por la víctima y repulsión por el daño que hemos hecho, hemos roto nuestra regla arraigada desde nuestra infancia, la sociedad y comunidad religiosa nos va a juzgar negativamente y castigar, lo mismo ocurre con nuestra deidad y su castigo divino, y quizás existan más motivos todavía. Todo contribuye a que romper esa norma sea una gran carga sobre nuestra conciencia, lo que nos lleva a creer erróneamente que tales valores son objetivos y existen fuera de nosotros.

Una tercera hipótesis es la de Anscombe y MacIntyre. Los términos éticos, nuestra forma de hablar de ética de forma categórica, como «no mates», «no robes», «no hagas daño a otro sin justificación», tiene sentido *solo* en contextos en los que ya no vivimos. Anscombe dice que una ley del tipo universal, como si estuviese «escrita» en la estructura del universo, viene de nuestro lenguaje religioso: hablar de ética como «ley» solo tiene sentido si hay un creador y ejecutor de esas leyes.¹¹ MacIntyre, por su parte, considera que este lenguaje proviene de una concepción con

11 Anscombe, G. E. M. (1958) «Modern Moral Philosophy» *Philosophy* Vol. 33 No. 124. p. 6

una «biología metafísica» en la que el ser humano tiene una función. Igual que una silla tiene la función de sentarse y un cuchillo tiene la función de cortar bien, el ser humano tiene la función de ser virtuoso. Cuando la ética se emancipa de las consideraciones teológicas alrededor del siglo XVII, y cuando nos tomamos el darwinismo en serio, los enunciados éticos se vuelven incoherentes. La ética requiere de una autoridad teológica o una meta que ha de cumplir, y nuestro material es un hombre sin dios y sin esencia que ha de realizar. El modelo teleológico tenía tres pasos: *hombre tal como es*, un *proceso de perfeccionamiento (a través la ética)*, y un *hombre como debe ser*. Con el laicismo y el darwinismo, nos quedamos sin el tercer elemento. No hay un *hombre como debe ser*, porque el hombre no tiene una esencia, no tiene ningún lado donde ir, nada en lo que debe convertirse. Nos quedamos con procesos de perfeccionamiento que no van a ninguna parte. La ética es una legislación sin legislador, una demanda sin demandante, valores independizados de los seres que valoran.¹²

Siguiendo la línea de razonamiento que he expuesto, perdemos la pretensión de objetividad de la ética. Siguiendo esta línea de argumentación, no podemos decir al dictador que nuestro «matar gente por diversión es malo» está más justificado que su «matar gente por diversión es bueno». Aunque nos resulte desagradable, analizando evolutivamente el nivel metaético, acabamos derrocando la ética objetiva. Los diamantes solo tienen valor cuando la gente los valora. De la misma forma, la vida de las personas solo tiene valor cuando la gente la valora. Sin seres que *en efecto valoren*, nada tiene valor. Como dice Burgess con unas contundentes palabras: «Añadir los epítetos *perverso* o *despiadado* a una descripción fáctica de la carrera de Nixon o Hitler no agrega nada, o nada más que una sugerencia engañosa de que el universo desapruueba sus acciones tanto como nosotros. La raza humana no concuerda en sus propósitos, objetivos, metas —No, ni siquiera su propia supervivencia— no tiene ni valores ni ideales comunes, no tiene principios y estándares compartidos [por todos]. Ni el universo toma bandos en problemas humanos. No nos engañemos a nosotros mismos.»¹³

Para terminar de una manera más optimista, todavía existe la posibilidad de defender teorías moderadas sobre la ética. Esto no es ética en un sentido fuerte, como al realista le gustaría, pero las teorías constructivistas, como la teoría de Habermas, que no se sostiene en un componente metafísico, sino en presupuestos pragmático-transcendentales que no podemos negar al entrar en cualquier argumentación orientada al entendimiento, ya que si los negásemos caeríamos en contradicción performativa¹⁴, y

12 MacIntyre, A. (1984) *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona. 1987. Especialmente los capítulos 5 y 9. Alternativamente, MacIntyre, A. (1979). «Why Is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?» *The Hastings Center Report*, Vol. 9, No. 4, 16-22.

13 Burgess, J. P. «Against Ethics» *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 10, No. 5, Moral Skepticism: 30 Years of Inventing Right and Wrong (2007), p. 438. Mi traducción.

14 Habermas, J. (1983) «Ética del Discurso, Notas sobre un Programa de Fundamentación» *Acción Comunicativa y Conciencia Moral*. Madrid: Trotta. 2008. pp. 59-134

la teoría de Korsgaard, que considera que no podemos escaparnos de tener al menos una concepción de nosotros mismos debido a nuestra capacidad reflexiva, lo cual nos hace tratarnos como fines en sí mismos¹⁵, parecen sostenerse a pesar de esta crítica. Para el realista ético, esto puede ser un gran alivio, y no me pondré a evaluar aquí el constructivismo, pero vale la pena considerar el gran daño que el argumento ya ha hecho, si el realista se ha visto forzado a retroceder hasta este punto donde debe admitir que la ética depende de acuerdos humanos. Surgen otros problemas: esto no parece ser la interpretación semántica estándar de cuando alguien usa la palabra «bueno» o «malo», sino que estas teorías hablan de otra cosa. Donde, si el dictador pudiese hipnotizar a la población humana, el dictador pasaría a ser éticamente bueno. Además, al verse arrinconado dentro del constructivismo, no se plantea ninguna forma de escape si el escéptico consigue derrocar estas teorías constructivistas, pues el realismo fuerte ha sido derrocado. Adicionalmente, valdría la pena evaluar si las preferencias influidas biológicamente acaban hiriendo el sistema constructivo que intentan erigir estos autores, ya que nuestras preferencias expresadas dentro de estos sistemas constructivos siguen sin ser limpias de prejuicios biológicamente «determinados».

También las teorías del contrato social se pueden sostener a pesar de un antirrealismo ético, pero tomar esta opción suele ser más débil, ya que nada impide que el egoísta o el escéptico traicione el contrato cuando considere que le puede ser beneficioso. También, si una sociedad o un grupo es lo suficientemente homogéneo, se pueden establecer imperativos hipotéticos, argumentos de la forma «Si quieres X, haz Y». Por ejemplo, «si hacer daño sin justificación es malo, entonces no hieras a la gente» o «si quieres evitar caos en la sociedad, entonces no mates niños» o «si quieres ayudar a la supervivencia de la especie, promueve sociedades pacíficas». Claro está, aquellos que quieran hacer daño sin justificación, quieran provocar caos en la sociedad o quieran perjudicar la supervivencia de la especie no tendrán motivos reales para actuar éticamente en estos casos. Nihilismo ético o no, siempre hemos tenido gente que no respeta regla ética alguna, y como siempre, para muchos de ellos funciona la regla «si quieres evitar ir a la cárcel, no rompas la ley.»

BIBLIOGRAFÍA

- Anscombe, G. E. M. (1958) «Modern Moral Philosophy» *Philosophy*, Vol. 33, No. 124. 1-19
- Burgess, J. P. (1978) «Against Ethics» *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 10, No. 5, *Moral Skepticism: 30 Years of Inventing Right and Wrong*. 2007. 427-439.
- Greene, J. (2008). «The Secret Joke of Kant's Soul» *Moral Psychology*, Vol. 3: *The Neuroscience of Morality*. 5-79
- Habermas, J. (1980) *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Madrid: Trotta. 2008.

15 Korsgaard, C. (1996) *Las Fuentes de la Normatividad*, conferencias 3 y 4. México D.F: Instituto de Investigaciones Filosóficas. 2000. pp. 117-181.

- Haidt, J., Koller, S., & Dias, M. (1993). «Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?» *Journal of Personality and Social Psychology*, 65: 613-628
- Haidt, J. (2001) «The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment» *Psychological Review* 108: 814-834
- Hume, David. (1740) *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid: Tecnos. 1988.
- Joyce, R. (2001). *The Myth of Morality*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Joyce, R. (2006). *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Joyce, R. (2016). *Essays in Moral Skepticism*. New York, NY: Oxford University Press.
- Kahane, G. (2011). «Evolutionary Debunking Arguments.» *Nous* 45: 103-125
- Kitcher, P. (2006) «Biology and Ethics», en David Copp, ed., *The Oxford Handbook of Ethical Theory* New York: NY Oxford University Press. 163-185
- Korsgaard, C. (1996) *Las Fuentes de la Normatividad*. México D.F: Instituto de Investigaciones Filosóficas. 2000.
- MacIntyre, A. (1979). «Why Is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?» *The Hastings Center Report*, Vol. 9, No. 4, 16-22.
- MacIntyre, A. (1984). *Tras la Virtud*. Barcelona: Crítica. 1987
- Mackie, J. L. (1977) *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. Barcelona: Gedisa. 2000.
- Rawls, J. (1973). *Teoría de la Justicia*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 1995.
- Singer, P. (2005). «Ethics and Intuitions.» *The Journal of Ethics* 9: 331-352
- Street, S. (2006). «A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value.» *Philosophical Studies* 127: 109-166
- Street, S. (2008) «Reply to Copp: Naturalism, Normativity, and the Varieties of Realism Worth Worrying About» *Philosophical Issues*, Vol. 18, *Interdisciplinary Core Philosophy*. 207-228